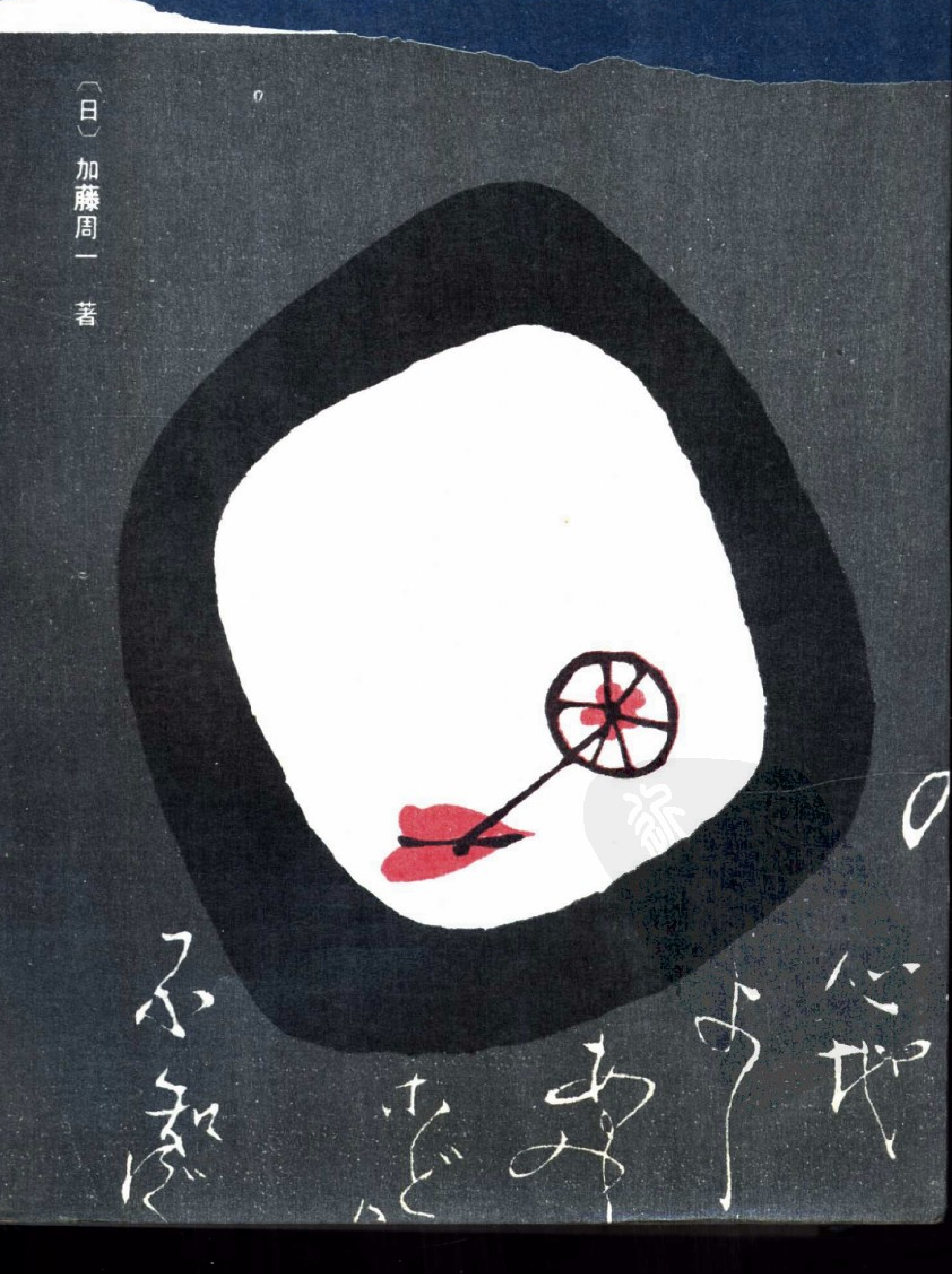
日本文化与现代化丛书

日本文化的杂种性

〔日〕加藤周一 著



日本文化与现代化丛书
主编　加藤周一
　　　叶 滑 渠
　　　唐 月 梅

责任编辑：张雅莲
封面设计：尹怀远



日本文化的杂种性

〔日〕加藤周一 著
杨铁婴 译

吉林人民出版社

日本文化的杂种性
加藤周一　著
杨铁婴　　译
*
吉林人民出版社出版发行
长春市第二印刷厂印刷
*
787×1092毫米32开本　7.5印张　插页4　165,000字
1991年3月第1版　　1991年3月第1次印刷
印数：1—1,200册
ISBN 7—206—01051—2
G·174　　定　价：3.80元

《日本文化与现代化丛书》总序

日本明治维新以后，从封建社会向资本主义社会发展，实现了现代化，其成功的主要经验是最终避免了“全盘西化”和“全盘国粹化”，使其文化传统的创造主体，在现代化中起着动力机制的作用，在实践中确立了自己的现代化模式，即“民主主义原则、技术文明和日本文化传统相结合的形式。”（加藤周一语）也就是说，以民主主义为基础，以高度技术文明为手段，以日本文化传统作为根本。简言之，就是大文化起着主导的作用。

“他山之石，可以攻玉。”中日两国社会制度不同，实现现代化的目标各异，但日本在现代化进程中坚持本国文化传统，建立与西方文化“对立•融合文化模式”，并发挥着创造的主体作用，也许还有值得借鉴的地方。因此，我们特邀日本著名学者、评论家加藤周一先生和中国社会科学院研究员叶渭渠先生、副研究员唐月梅先生合作主编《日本文化与现代化丛书》，以供读者思考、研究日本之经验，努力探索我国现代化的模式，使我国早日实现现代化。

本丛书的出版，承蒙加藤周一先生各方面的大力支持，以及叶渭渠、唐月梅两先生的通力合作，在此一并鸣谢。

编者

目　　录

日本文化的杂种性

一

在西欧参观访问期间，我曾经思考过有关日本文化的问题。我认为日本人与其研究西方问题，不如研究日本的问题，并以这种研究来促进工作，在自己的学术和艺术上更具有建设性。而且，到了现代日本，日本的固有文化反而成为问题，这些问题比起西方的文化和问题来，并非毫无意义，相反，有些地方是很有意思的。过去之所以没有注意，尽管有种种说得过去的理由，但是从我本人来说，至少是由于怠惰的缘故。从现在起，我要开始工作，以补回由于我的怠惰而造成的损失。至于古代的日本和今天的日本在什么地方有什么意思这类具体问题，在工作进行过程中将会一点一点地明确起来的。在这里我就不想从抽象的原则来谈论了。

不过，从西欧参观访问回到了日本，我的想法也有一些改变了。准确地说，原则并没有改变，但是在一般的日本文化问题上，我访问西欧期间所思考的问题，同回来以后所思考的问题，在内容上产生了一些分歧。在我确立了日本人必须站在日本人的立场上的这一原则之后，就是说，在确立了即使以日本的西方化为目标来进行工作也决不能解决日本的问题这种思考原则之后，这种分歧就关系到所谓日本人的立

场究竟是什么这个内容了。访问西欧期间，我就此按照没有西方影响的日本方式进行过思考。我所以这样思考，是因为我认为西方的影响，除了技术以外，在精神上、文化上都仅是些表面的、肤浅的东西。我眺望着身边的西方的大街。它们同东京的西方式大街毫无共同之处。在日本如果想起与它是相象的东西，那就不外是想起了具有悠久历史的文化所表现出来的外形——京都栉比鳞次的古老房屋。不限于是大街；谁也不会愚蠢到去谈论比较塞尚的仿制品和塞尚的原作吧。如果说访问西欧期间想起了日本的绘画，也不外是追溯到北斋、追溯到光琳①。对于那种扎根于日本风土和古老历史的东西的思考方法和感受性，以及全部的风俗艺术，心里很自然地就产生自觉地提起它们的冲动。如果把这种冲动叫做国民主义，那么，我在访问西欧期间思考日本人的立场时，其内容就是国民主义的。我的那种想法，是生活在英法两国期间受到这两个国家人民对自己国家文化采取极端的国民主义态度很大的刺激。我已报告过多次，这里不再列举事例了。总之，英国式的特色是从学术、艺术到服装，甚至反映在生活方式的细节上；英国的文化不象日本那样的混杂的东西，医学是外国式的，美术是另外一个外国式的，而生活方式却是日本式的。所以，他们做任何事都不轻薄，沉着镇静地肩负着悠久的历史。把英国换成法国，大体上也可以这样说。在英法两国，自然也不是没有轻薄的现象，然而不言而喻，只是程度不同而已。不过，几乎所有曾经在两国旅游过的旅游者在同日本进行比较时，至少会注意到这两个国家的文化

①北斋：指江户后期的画家葛饰北斋（1760～1849）。光琳：指江户中期的画家尾形光琳（1658～1716）。

纯粹是由传统的东西培育起来的。在英国和法国，人们也分别以不同的形式，在不同的领域，对外国文化抱有强烈的好奇心。但是，在多数情况下，那不是向外国寻求对本国文化不可或缺的原理，而是要通过同外国的接触去进一步丰富和拓展本来的原理。关于原理，看来英语文化也好，法语文化也好，都是纯种，似乎没有受到过英语和法语以外的任何东西的影响。许多英法人士或多或少也意识到了这一点。一种文化国民主义便从这里发展起来。对心理学多少感兴趣的旅游者当然是会注意到这一点的吧。所以，他们很容易得出这样的结论：关于文化问题，日本人也必须象他们那样，是国民主义的。事实上，过去已多次提出过这种结论，我在访问西欧期间也倾向于这样的结论。但是，这是错误的。——在我来说，夸张地说，当船返回日本，我站在甲板上开始看到日本海岸的那一瞬间才清楚地意识到这一点。

可以称得上对日本的第一个印象是：一方面是迫近大海的山和水边的松林、隐现在松林背后的渔村的白墙、那个水墨山水画常常描绘的古老而美丽的日本，是与欧洲完全不同的世界；另一方面，船从玄海滩一进入关门海峡，船的右侧便呈现北九州的工厂区、林立的烟囱冒出的烟柱和高炉的火光以及活跃而勤奋的国民所创造出来的所谓“现代的”日本。这是和马来完全不同的世界。在神户登岸以后的印象也完全一样。神户既与马赛不同，又与新加坡有异。从外观上说，新加坡比神户更接近马赛，因为新加坡是殖民地。新加坡的西方式的大街，并不是马来人为了自己的需要由自己的双手修建起来的。对这样的殖民地来说，从原则说，问题是很清楚的：要么是殖民地，要么是独立国家；要么是来自外国的舶来品，要么是国产产品。假如在这种地方，文化成为

问题的话，那么，只能纯粹是国民主义方向的问题。但是在神户，事情却不那样简单。港口的栈桥也好、起重机也好，大街的西式建筑物也好、风俗习惯也好，一切都是日本人为了满足自己的需要而由自己的双手创造出来的。新加坡的西式文物，都是为了西方人，一切按照与马赛同样的尺寸建造的，而在神户则都是按照日本人的尺寸建造的。西方文明以那种方式在亚洲扎根，除日本以外，恐怕再也没有别的地方了吧。她既与马来不同，也与印度、中国不同。我从外国回到日本的时候，这种不同比西欧和日本的不同更加强烈地激荡着我的心。在西欧生活的时候，总有这样的倾向：比较西欧和日本，是以传统的古老日本为中心来考虑日本式的东西。但是回到日本一看，我却这样想了：日本式的东西还必须向与其他亚洲各国的不同去寻找。就是说，向日本的西方化正在纵深发展这一事实去寻找。这决不是把注意力从传统的日本转移到西方化了的日本。不是这样，而是开始思考：日本文化的特征难道不是在于她的两大因素在深处交织在一起，任何一方都难以去掉这一情况本身吗？这就是说，如果把英法的文化看作纯种文化的典型，那么，日本的文化不正是典型的杂种文化吗！在这种情况下，我对杂种这个词既不赋予好的涵义，也不赋予坏的涵义。对纯种一词也一样。如果从是好是坏的立场来说，那么，纯种也有坏的一面，杂种也有有意义的一面；反之亦然。但是，在谈这种问题之前，有必要明确一点：所谓杂种，即指在根本上而并非枝节问题。至于枝节，那么，英法文化也并非没有受到外国的影响。印度和中国的情况更是如此。因此，没有理由把日本文化特别区别开来，说它是杂种的典型（虽然关于印度和中国的情况，如果不再进行些调查研究，就不能下断论；但是就截至

目前我的理解来说，它们的情况和日本的情况是显然不同的。）

举一个简单的例子来说，西方种的文化如何深入地培育了日本的根，其证据充分表现在这样一点上：企图去掉这种西方种的日本主义者，无一例外地都是极端的精神主义者。是会有人解释日本精神和纯日本风格的文学艺术的，但这些人却不去解释纯日本风格的电车和选举。因为那是不可能的事。人们所说的日本风格，通常都是精神方面的东西。实际上，歌颂日本传统文化的人，写文章却不是用毛笔而是用钢笔，他的书不装帧成日本式而装帧成西方风格的。至于销路问题，则令人感到资本主义机构的作用，在英国已是典型地发挥出来，而在日本则“被扭曲了”。也许是日本人在书斋里穿和服，但在外出时则是穿一身西装。总而言之，西方种的文化早已以不可挽回的形式深入到日本人的日常生活中。政治、教育以及其它的制度和大部分的组织机构也都是采取西方型而建立的。我似乎有些絮叨，但是，有的人认为今天的日本经济结构尽管带有“前现代的因素”，但不管怎样它已经发达到垄断资本主义阶段，唯有精神和文学艺术却有可能按照纯日本风格去发展。这种人如果不是相当的精神主义者，那就很难理解了。日本主义者必然成为精神主义者，他们只能这样考虑：不管日常生活和基础结构如何，精神本身是会独立地产生文化的。但是我们注意到，根据这样的考虑而进行论争的材料，立论上不可或缺的概念，大部分都是从西方传来的，距离日本风习是很远的。不使用自由、人性、分析、综合之类的概念，光凭着议论的题目，是不可能组织一篇能够说服别人的文章吧。企图整顿日本文化的杂种性而使之复归于日本传统的日本主义者的精神，已经是由翻译的

概念所培育的杂种，如果去掉翻译的概念，那么，活动肯定会立即停止。在今日日本，要从日本传统文化的影响下有区别地加以选择，是绝对不可能的。

群众是很懂得这一点的。所以，他们全盘地接受杂种，而且想方设法使自己的生活方式舒适，对杂种却不抱有要使之纯化的狂妄希望。但是，所谓知识分子却奋起，对此抱有很大的希望。知识分子越是意识到文化问题，就越是从某一方面攻击日本文化的杂种性。他们倾向于这样的观点：如有可能就想纯化它。一言以蔽之，明治以来复杂的文化运动的历史，是来自知识分子方面对这种文化的杂种性的反应。就是说，这不外是文化的纯化运动的历史。正因为如此，它是必然失败的历史。

二

日本文化的纯化运动，姑且用图解式区分为两种类型来加以考虑。第一种类型是基于要除掉日本种的枝叶而使日本西方化的愿望；第二种类型则相反，是基于要清除西方种的枝叶而留下纯粹日本式的东西的愿望。但是，这两愿望当然都是不可能实现的。企图去掉日本种的枝叶的纯化运动即使进展顺利，也不可能把滋养根和干的日本因素除掉，日本种的枝叶不久还是会生长出来的。因此其后兴起清除西方种的枝叶而按照日本式整理体裁的运动，是理所当然的。但是，在这种情况下，对根和干的杂种性也无能为力，无法防止西方种枝叶仍会再生出来。所以，这种作用和反作用的连锁反应便无休止地继续下去。明治维新以来，企图使日本文化全盘西方化的风潮一起来，便产生了主张尊重日本式的东西的

反动。这两种倾向的交替，看来至今依然没有停止。

切断这种恶性循环的出路，恐怕只有一条，那就是完全放弃企图纯化日本文化的愿望，不管是全盘日本化还是全盘西方化。英法文化是纯种，这很好。日本文化是杂种，这也很好；纵令现在不很好，但是我们可以确定这样的方针：今后要把她培育成很好的东西。人们也许会说：那样的事不可能吧？但是，不去干一干，就无法知道，而且除此之外，别无他法。——如果图解地说，结论就是这样。不言而喻，实际的问题并不象图解那样简单，在下结论之前，还有必要再详细看一看纯化日本文化运动的实际情况。

日本文化同西方文化的接触，是在维新前后受到来自外部的强制和来自内部的技术需要的刺激才发生的。除了例外的情况明治的思想，在吸收西方文化、日本西方化的过程，与国民主义的理想之间虽然已经包含着对立的方面，但是主要还保持着相互扶助的关系。所谓西方文化，主要是技术文化，因为技术文化是作为国民主义的工具，加强它是有用的。“和魂洋才”这一提法最好不过地表明了：明治的文明开化思想同富国强兵的理想是多么紧密地结合在一起。

但是应该吸收的西方文化一旦超过技术、制度的范围而及于精神领域，那就同富国强兵的理想互不妥协，并由此而唤起了更细微而深刻的国民主义的反作用。其典型的事例就是基督教传入的情况。反作用通常是极其巨大的，所以，基督教的影响甚至可以说是停留在有限的范围之内（如果其影响扩大到了广泛的范围，那么，其后的日本文化历史自然就会改变。但是，为了要进行这种设想，明治时代来得太迟了，恐怕不是在19世纪末的东京，而是早在16世纪后半期的九州已经失去了日本基督教化的机会）。

但是一般地说，吸收技术、制度的到了一定程度，被吸收的东西开始自发地起作用，即使不象基督教那样直接迫使接受的一方改变其精神，但是也必然会间接地使其生活情感发生变化，风俗习惯发生变化，道德和美的意识也会在一定程度上脱离传统的东西吧。“和魂洋才”这一原则早已不能象文明开化初期那样简单地成立了。日本精神成了必须有意识地去捍卫的东西，而且成了只有通过同纯技术领域以外所有西方化的东西相对立才能捍卫的东西。这时便开始出现了作为纯化日本文化运动的一种类型的国民主义。

一种类型出现之日，也就是另一种类型出现之时。因为在吸收技术、制度之后，为了在被吸收的技术、制度所产生的社会中生存，就必然开始吸收必要的思想。洋才同和魂的矛盾刺激着人们对洋魂的理解，并在同国民主义尖锐对立的情况下，作为企图将日本文化广泛西方化的运动而出现。例如，西乐同日本音乐、西洋画同日本画几乎以不可调和的形式对立着。如果说在感受性和美意识的领域里已经如此，那么，同样的道理就不能不涉及到道德的领域，从而也涉及到社会的各个领域。演变的趋向随着引进历史主义，日本社会西方化这种观点似乎已经拥有决定性的强大的影响。——根据历史主义或者说历史性的观点，所谓日本的西方化，就是日本的现代化。为什么呢？因为在应该循序发展的历史阶段上，西方是处于先进阶段，日本是处在落后阶段。落后就必须追回失去的时光，必须清算日本自身中的封建性以及前封建性，使国家彻底地现代化。企图纯化文化而不倾向于国民主义方向的人们，倾向于这种意义上的现代主义，而两种倾向随着各自的极端发展，就越来越激烈地对立着。

在最近的文化运动中表现出各种各样对立的因素，例如

传统的趣味同革新的趣味、非历史性的观点同历史性的观点、对社会的保守性立场和进步性立场——从西方文化同日本的关系这一点来看，这些对立因素的大部分，似乎可以还原为以上两种类型，即国民主义同现代主义的对立。不言而喻，这两种类型是以最明确的形态和以最庞大的规模表现出来的，在战争期间和战后被占领期间是其开始时期（所谓开始时期，是战败后。狭义地理解是1947年镇压2.1罢工以前，广义地理解是1950年朝鲜战争开始以前。在这里没有必要把这两者的不同当作问题提出来）。直到战争以前，国家政权不曾有组织地介入文化的所有领域。以天皇制为中心的富国强兵政策教育是很彻底的，但是在思想文学艺术领域中，政权的介入仅止于在必要时进行镇压，还不具备象战争期间的"精神总动员"那样的性质。一部分知识分子企图把文化建立在日本式的传统基础上而加以纯化，这种文化国民主义乃是他们对文化的杂种性的一种反应，可以说它与大众没有深切的关系。政权对这种事也并不热心，但是随着战争的发生，也进行了精神动员。文化国民主义作为加强政治上的国家主义的工具，受到政权的积极支持，并以前所未有的庞大规模被加以强调。文化上的国民主义早已不再是一部分知识分子的爱好，而是已经成为同大众的一种联系了。战后，在完全不同的背景下，针对这种"国民精神总动员"，以庞大的规模展开了"日本的民主化"。这一次，同战争期间的情况不同，同大众的联系则是以来自大众方面的自发支持为基础。——这一点，至少在某一方面可以这样说。总之，以战争为契机，文化问题成了被自觉地或有组织地对待的问题。于是出乎人们的预料，由于日本文化性质本身而产生的两种反应类型，即国民主义型和现代主义型采取无可置疑的明

确形式相继出现，这是非常典型的。

如果把话头限制在思想和文学领域，那么，在战争期间，为了进行“国民精神总动员”，就是说为了使战争合理化，接受了在吹捧天皇的同时吹捧日本文化这一任务的，主要是京都的哲学家一派和日本浪漫派一派。于是，哲学家们使用西方哲学所训练出来的方法，把天皇制“现代化”了。所谓“超国家主义”，只不过是用舶来的零件组装起来的东西。但是，这种情况对于纯粹日本主义者极不合适却不是新鲜的东西。可以说，它在维新前后尊皇攘夷论的发展过程中就已经表现出来了。同传统的封建社会秩序结合在一起的尊皇论，发展成为同封建性相对立，似乎是要制造出现代的国家主义，这种革新的尊皇论不过是适应时代的要求罢了。总之，如果仅仅依靠传统的日本文化遗产，那么就连明治的富国强兵的国家主义也制造不出来。因为在那种情况下，国家概念本身是“先进国”历史地创造出来的。那时，“和魂洋才”作为原则之所以得以通用，只不过是当事者的主观臆断而已。今天回头来看，那时必须引进的，已经不仅仅是西方的技术和制度，而是为了统一在一定程度上已经西方化了的社会所必需的国家概念本身。其后半个世纪，即“资本主义垂死阶段的帝国主义”战争时代，在必须普及朴素的富国强兵的国家主义而制造“大东亚共荣圈理论”时，用国学的方法早已无法使之合理化，这是当然的吧。果然，受过德国哲学影响的京都哲学家被“动员”起来，当作重要法宝使用上了。地缘政治学也应用上了。“大东亚共荣圈的理论”等等本来是日本式的东西吗？真是非常时髦的玩艺儿。不管战争的军事结果会怎样，日本及其传统文化的世界史使命之类值得庆贺的事当然不会从这里诞生。回想起来，我依然很怀

念。不过，修禊令我牵挂的，只是两三位心地朴素的文学家。

日本浪漫派虽然象京都的哲学家一样也包含着相当的时髦因素，但是比哲学家干得好。这与在文学领域里没有劲敌有着深刻的关系。战前左翼文学已被镇压、销声匿迹了。所以，当时的文学没有社会性。而且不仅没有社会性，几乎没有继承日本文学传统的任何东西（只要没有继承日本传统的任何东西，那么继承外国的传统问题就不值一谈），在思想方面、在美学方面都几乎没有象背景的背景。作家以一种方言报告着自己的私生活，志愿当作家的人读这些文章，其他人由于：第一，生活不同，第二，关心的对象不同，即使读了也不得要领。这就是战前文学的特点。但是，正当很多人将关心转向战争和为进行战争所必要的天皇制的时候，日本浪漫派恰恰提出了天皇制。而且是在日本文学的历史中提出了天皇制，甚至在从那里抽出独特的修辞法的问题上取得了一定程度的成功。应该说，他们的文学具有一种思想的、美学的背景，通过提出大众关心的对象而恢复了同大众的联系。而这样的工作不是通过西方式的逻辑和方法，勿宁说恰恰相反，是通过非合理的、独特的日语修辞法来进行的。所以，把日本文学纯化为日本式的东西，至少作为形式是完整了。——在文学这特殊狭窄的领域里，这样的情况也不是不可能的。尤其在成为问题的文学的思想背景受到政权的保护、当前的读者不把其可信性当作问题的情况下，更是如此。但是这样的条件一旦消失，就是说战争一结束，日本浪漫派要说服怀疑的读者、战胜反驳、捍卫自己的思想立场，在逻辑上便完全没有必要了。这就立即暴露了独特的日本式修辞法，对于战后的所有问题毫无作用了。可以说，企图朝着日本

的传统方向纯化日本文化的日本浪漫派运动，只有依赖于战争期间的特殊条件，才有可能获得一时的成功。它的昙花一现，决不是偶然的，从一开始，它就蕴含着必然以昙花一现而告终的决定性的原因。他们企图以传统的日本文学同西方文学的影响相对立来捍卫传统，这种想法是必然要失败的。因为日本的社会已经西方化到了一定的程度，想要忽视这一事实，归根结底是不可能的。而且，这样的想法必然成为反动，因为要消除西方传来的因素，只有阻挠社会的现代化进程。想要不成为反动，无论谁在任何时代怎样想方设法去试探，也都会象永井荷风①所表现出来的典型情况那样，变成对时代和社会的逃避。

我们不能简单地说，战后日本的"民主化"过程，成了战争期间的国民主义的反面。如果认为那是政权强制进行的，这种看法也是肤浅的。占领军当局至少是强制战争刚刚结束的日本统治阶级实行民主，而不是强制大众。因为强制大众实行大众的权利，作为语言是毫无意义的。但是，战争期间的政权，并不是强制统治阶级实行违反其意志的什么，而是强制大众放弃其当然的权利。战争期间和战后两种政权的性质之不同就在这里。以大众的主观为中心来看，大众在主观上对战争意识形态是抵制的，对民主主义是积极的，这一点未必没有意义吧。事实却并非如此。战争期间，至少在战争开始的时期，大众中的很多人是自己主动接受了战争意识形态的，在主观上并未感到受到了强制。从进行强制的一方来看，大众在主观上没有受到强制之感，不过是强制的方法高明罢了。不能说欺骗得巧妙就不是欺骗。战后的民主不是欺骗，而是使人们

①永井荷风（1879～1959）：日本小说家、随笔作家。

醒悟了。醒悟和被骗的情况不同，构成其主体的是对事情的性质的醒悟。所以，与其说是外来的政权使大众醒悟了，不如说是外来的政权帮助大众醒悟了，这样更能清楚地说明事情的本质。总之，民主主义有大众的自发行动在支撑着。在这一点上，同作为战争宣传的国民主义完全是两回事，因而产生了迥然不同的结果，这是理所当然的。事实上，由于战后的民主而产生的精神上的变化，其中一部分恐怕带有不容易恢复原来状态的性质（关于这一点，下面将另叙述）。

日本知识分子——这么说如果不妥当，那么，至少是其中一部分——有这样一种倾向：他们是通过前面曾经谈到的历史性的观点去思考日本的民主化问题的。于是，在日本所谓日本的民主化就成了建设现代的市民社会。具体地说，所谓现代的市民社会，不外是美国和西欧，即我模糊地称之为西方的社会。所以，在这个意义上，民主化即建设现代的市民社会，同时也就成了日本的西方化。封建的日本同现代的西方的对比便开始了。学者们一方面在说明西方的现代市民社会是如何合理、而且适合人性，另一方面在分析日本的“现代”是如何被扭曲了的“非典型的”，在日本社会还残存着如何多的封建的、或前封建的或一般前现代的东西。在进行分析的时候，多少有些夸大事态的倾向，过分讴歌西方，过分贬低日本。从效果上看，至少给人以这样的印象。假如从这样的印象中产生出这样的想法：使日本西方化乃是当务之急，而且必须涉及一切事物方面，那么，这种想法恐怕不过是战争期间的日本文化主义的反面。人们甚至会这样谈论：在日本的社会里，古老而且不合时宜的东西都是封建的。不，存在于日本国内的古老的东西都是不合时宜的。电影里一出现母女之间的意见冲突，女儿照例是说：妈妈真封建！在三四年前，女儿的哥哥就曾对父亲絮

絮叨叨地嘟囔过父亲不懂得新体制。但是人们说明、而且今天仍在说明必须现代化的，不仅仅是社会结构和道德。那是一切日本式的东西——因此，“日本式的”这一形容词甚至带上了贬义——，其中，例如也包括小说的结构。富于进取精神的小说家曾经试将现代小说的结构实际地移植在日语小说之中。

人们似乎有两重误解：第一，日本社会各种不合时宜的东西并非都是其前现代性的产物，勿宁说恰恰相反，在大多数情况下是来源于其现代性。就是说，是由于社会在一方面已经发达到垄断资本主义阶段。何况人们并没有愚蠢到认为不合时宜的东西全部是“日本式的”。假如母亲对女儿很严格，却不能充分理解女儿，这是不合时宜的。但是这种不合时宜即使是因为母亲封建，也并非因为是日本式的，而是任何一个社会的母女间都很容易产生的问题。假如认为日本社会现代化了，母亲就会理解女儿，婆媳间的问题就不复存在，这是一种夸张；一旦夸张过度，社会上便会产生误解。慎重地说，当然我并不想说，日本式的家族制度也有好的地方。不管有无好的地方。其弊端确实是存在的。所以我认为，应该用一切可以加以粉碎的机会去粉碎。但是，父母同子女的问题并非一切方面都可以还原为家族制度的。纵令社会现代化了，还会有遗留的问题。这也是应该考虑到的。也许在理论上，在理想的现代市民社会中，婆媳间的纠纷是应该不复存在。如果这样，那么，在地球上的任何地方似乎都不存在这种理想的现代市民社会。如果认为这种现代市民社会在日本没有，而在外国有，这是误解的第二个方面，包括对西欧社会的误解。在英国，资本主义和议会制度已经发达到“典型的”程度，而它们在日本的发展史上却偏离了这种典型，是“被扭曲了的”东西。这种谈论，只要仅止于客观的

分析，就是说只要不在“典型的”、“被扭曲了的”这样的用语中掺杂价值的感情，那么就没有反对它的余地。而作为可能性来说，这种谈论当然可以仅限于严密的客观分析的范围。但话题从资本主义和议会制度的历史发展一转到个人主义在英国的确立这方面，仅仅依靠对客观材料的客观分析，就很难得出结论了。误解便从这里产生。误解一旦产生，则所谓“英国通”的诸君便絮絮叨叨，以加深误解，就象从前“中国通”说中国人是劣等人种那样，“英国通”说英国人是比日本人优秀的人。中国人不是劣等人种，英国人有他们优秀的地方，这是人们非常了解的事。但是，正如从前曾经在英国生活过的一位富家子弟说过的那样，英国人既非全部都象贵族学校的寄宿生那样举止文雅，也并非全部都象《泰晤士报》和《曼彻斯特前卫周刊》的社论委员那样对国内外的政治问题都有合理的意见。一位了解日本的英国人曾说过，为什么日本人竟深信日本的一切都坏而英国的一切都好，一讲反对的意见，就情绪低落呢？

对于这样的现代主义，产生反作用是理所当然的。以文学为例，不大读书的人会说出这样的话吧：日本文学的传统是“私小说”；如果是读过些书、甚至读过日本浪漫派的书的人，会从什么地方找出些稍稍好些的东西吧。当然，这样的反作用毕竟是极不彻底的。不管是现代主义还是国家主义，面对日本的文化从根本上就是杂种这一事实，却回避以它为根据，而唯心地企图对它进行纯化的运动，这不过是一种修剪枝叶的作业。任何一方的动机都是面对纯种的劣等感，一般地说，关于任何事情都从劣等感出发，是不可能抓住真正的问题的。真正的问题是要在文化的杂种性本身中去寻找积极的意义，并且原样不动地去加以有效的利用时，但这会有

多大的可能性呢？

在文化的杂种性中真有积极的意义吗？我认为当然有。不过，要说它是东西方文化的综合这类可喜可贺的话，我真是连做梦也没有想到的啊。

三

我说过英法文化是纯种。但是关于另一个欧洲文化王国德语文化还没有触及。没有触及的原因，只要举出两三个具体事例就德国和法国比较一下，就清楚了。例如歌德和拉辛①。养育了拉辛的是希腊、罗马、法国的所谓纯种系统的拉丁文化，其他系统的文化对他的文学没有任何影响。但是，歌德不仅靠了意大利的文艺复兴、法国的古典主义和英国的浪漫主义培育了自己的世界，到了晚年甚至还从近东接受了能够接受的东西。在这种场合，议论哪一方本来是优秀的，没有多大意义。有意义的是，歌德曾经具体地指出过：仅有纯种文化不是文化。在所谓德国古典主义和法国古典主义之间，时代的距离是巨大的。有的人认为歌德是德国文化史中的例外，这种看法也许可以说得通。不过，在大多数的情况下，从歌德和拉辛的比较所得出的德法文化性质的不同（不是价值的高低），基本上也是适合的；例如康德和卢梭，海涅和波德莱尔，托马斯·曼和瓦莱里，至今他们的情况基本上没有改变。德国文学在某种程度上带有杂种的因素。在这里我没有时间去分析一个个的作家（且不说这包含着十分丰富的问题），但是同法国比较起来，在各种情况

①拉辛（1639～1699）：法国剧作家，是法国古典主义代表作家之一。

下，德国方面都显然是杂种的；而所谓杂种的，未必是坏的意思。这不限于文学方面。发明了对位法与和声音乐的，并不是德国人。但恐怕任何地方都没有比从巴赫到瓦格纳的德国音乐世界更丰富的音乐王国。

德语文化是西欧文化。纵令是杂种的，那也是在其范围内的事。超越范围时，杂种混合会呈现出什么现象呢？例如，从19世纪俄国的例子，尤其是契诃夫的情况从同今天的日本有关的角度看，就可以看出它包含着许多恰当的启示。关于其启示的内容，以前我曾经写过文章（《新日本文学》1955年3月号），这里不再重复。总之，在受了西欧文化的影响而发生了混乱的19世纪末的俄国，契诃夫积极地利用那混乱、通过那混乱而刻画了当时欧洲文学所不知道的人的深层的一面。他的主人公们虽然受了欧洲的影响，但是他本人却不受其影响地从一旁观赏着，所以对事物看得很清楚，道理恐怕并不如此简单。契诃夫和契诃夫的主人公之间的不同大概不外是：作家所受到的深刻的影响，是主人公们的崇拜西方所不可比拟的。契诃夫把杂种文化的根深深地伸向了各个方面。如果它深入到最深层，那么，人的普遍性的一面、什么纯种杂种早已不成问题的一面，就会在契诃夫的作品中清楚地呈现出来了。他在晚年曾经说过：抓住枝叶问题吵嚷什么国民主义、现代主义，真是可笑；而把这些都汇总成喜剧，斯坦尼斯拉夫斯基的剧院却认真地演出了，真是不应该。但是这只是他在乡间别墅里所发的牢骚，不言而喻，这件事谁也不会明白的。

总而言之，在俄国发生的事，是基督教文化圈内的事；西欧文化传到了俄国，在那里所接触到的自然并非性质完全不同的文化。当然，也并非不可以这样看：虽说形成了杂种

文化，但那是因为根本是同一的，所以才变成了那样。实际上，拜占庭的影响向东西方发展，在15、16世纪的俄国的肖像画和锡耶纳①的文艺复兴以前时期的美术作品之间创造了令人惊讶的类似样式。将它们并列在一起看时，尽管时代不同，但已经令人感到那是同一个世界。时代之所以不同，是因为文艺复兴样式的影响很晚才传到了俄国，文艺复兴以前时期的美术作品一直保存到17世纪。文艺复兴对于锡耶纳的影响也较其邻近的佛罗伦萨为迟。因此，比较锡耶纳和俄国的肖像画，探索拜占庭同文艺复兴的关系，并通过这种关系来考察拜占庭希腊正教哺育下的俄国是如何接触了发祥于文艺复兴的西欧文化，这将是十分有趣的问题。但是在这里思考外国的有趣的问题不是目的，搞清日本问题如何有趣才是我的目的，所以，必须赶快把话头拉回到日本的问题上来。

如果西欧文化在基督教文化圈外遇到与它完全不同性质的文化，会发生什么情况呢？这是日本文化的基本问题。在新加坡和香港，岂止没有发生这种问题，即使发生了，也不会象在日本那样具有深刻的意义。问题当然并非只是存在现在的日本，也不是曾经存在过日本以外的什么地方。除了我们去做一做看以外，这是一个看不到任何具体前途的问题，也是一个有做一做看的充分价值的问题。这就是我们今天所处的文化环境，也就是彻底的杂种性的积极意义。

尽管战后的民主化进程所产生的精神变化中，存在着一种企图将战后的日本拉回原状的力量，但却不容易恢复原状。不能恢复原状的，是日本人作为人的自觉，而不是作为

---

①锡耶纳：意大利地名，位于佛罗伦萨以南，文艺复兴时期的美术作品十分丰富。

枝叶嫁接的西方文化的输入。问题是应该从这里得出可能得出的结果；或者是抗击拖延自觉过程的力量而大步前进。西方现代市民社会并不是我们应该达到的目标，而是用来同日本的社会进行比较，作为我们工作上的参考。第二次世界大战后，所有社会问题——政治的也好、经济的也好——都存在国际化的倾向，理解外国对理解本国当然尤其有用处。没有任何理由必须悲叹日本文化的杂种性。相反，它允许我们进行只有我们才能进行的实验。如果为了完成困难的实验而需要激励和鼓舞的话，那么，我们就能够回想起以那样辉煌的成果完成了同样困难的实验的，不是任何地方的外国人，而是我们自己的久远的祖先。他们在佛教传来的时候，主动地接受了它，但是终于把它改变成了日本佛教。本地垂迹①是无聊的东西，但是日本佛教不是无聊的东西。就其艺术表现来说，我找不出理由必须强行排除运庆②而趋向多那太罗③。如果说，我们今天没有雕刻无着④像，究其原因，那不是因为今天日本文化的杂种性不可指望，而是我们已经丧失了依靠文化的习惯。

〔附记〕

这篇文章和其后发表的《杂种的日本文化之希望》是一

①本地垂迹：佛教术语，谓初地以上法身的佛、菩萨为拯救众生而现为各种化身。即其实身为本地，化身为垂迹。日本佛教特主此说，认为日本的天照大神是以神的姿态现身的阿弥陀佛。

②运庆（？～1223）：日本镰仓初期的雕刻家，创作了许多强劲有力的写实作品，其影响一直支配着镰仓时代的雕刻。代表作品有兴福寺北圆堂的各佛像等。

③多那太罗（1386～1466）：意大利雕刻家，与吉尔伯提（1378～1455）布鲁奈莱斯奇（1377～1446）并称文艺复兴初期三大雕刻家。

④无着：即古代印度人乘佛教僧人Asanga，世称无着菩萨，著有《摄大乘论》《金刚般若论》等。

种信条的告白。西方给予明治以后的日本文化的影响广泛而且深刻。这不是细枝末节的问题，它一直浸入到文化的根干。我指出这一事实，恐怕不是我个人的创见。对于文化的创造力来说，那种条件并不是可叹的，恰恰相反，倒是可以积极加以灵活利用的。这意见即使不是创见，至少表明了我的信条。对于这信条，我至今没有改变。

《日本文化的杂种性》发表后，我就听到了这样的意见，认为我所说的杂种性不限于日本文化。的确，即使是我认为纯种的英法文化，也都是希腊、罗马的古代文明和基督教的影响在各自的土著文化深层积淀而形成的。不过，这是古老的话题了，质言之，这是英法文化的起源问题。看看17世纪以后的情况就可以知道，英法社会并没有从外国引进主要的政治社会制度和大量的基本概念。在这个意义上说，它们与19世纪的德国和俄国不同。与日本的情况更是大不相同。如果注意一下那不同的地方，就可以这样说：即使本来是杂种，但是在国民文化建立之后，其文化也能一方面保持着比较的纯粹，而在另一方面则是所谓进行型、是杂种。

从理论上说，象这篇论文这样，与其以现代的英法作为纯种文化为例，倒不如举19世纪末以前的中国更为恰当。在相当长久的时期内，中国文化是自发的。没有理由这样想象：在创造力方面，19世纪末的日本杂种文化比中国纯种文化还要贫乏。

杂种的日本文化之希望

一

日本的文化问题始于承认日本的文化是杂种的这一事实，而终于在这事实上发现积极的意义①。因为不仅是口头上、而且站在实践的基础上去发现积极的意义，就是去创造文化。但是，要事先对这个问题明确地提出某种程度的预见，也不是完全没有可能的。

能够提出预见的出发点，是战后的所谓民主主义在日本国民中间所创造出的效果中没有随时间而逝去的部分，具体地说，是难以逆转的因素。因为在西方文化的基础上产生了《人权宣言》，实现了大众的人的自觉。如果这种自觉与西方毫无关系，在我国大众方面尚未成熟，那么，不管有多少学者和艺术家去留学、能读懂西方语言的书，西方文化也不会作为创造我们文化的因素而起作用。西方文化虽然不作为

---

①日本的文化是杂种的，这并不是说今天的日本文化在枝节上有西方的影响，而是说今天的日本文化的根本是以进退两难的形式由传统的文化和外来的文化双方在哺育着。这样意思的话，我先前饶舌过（《与竹内好氏对谈》，1955年4月4日《读书新闻》），在文章中也做过更详细的说明（《日本文化的杂种性》，1955年6月号《思想》）。因此，关于“日本的文化是杂种的这一事实”，这里不再重复。在这里所谈的问题是：日本文化作为杂种的，这一事实可能有怎样的意义？（原注）

创造文化的因素起作用，但是它仍然不断地产生影响，使文化发生混乱，作为破坏文化、使假货与仿制品泛滥的因素而起作用。象我们在银座街头所看到的，这正是那些由于看不惯才拿出了所谓“日本的”东西的人之所以出现的原因吧。

关于战后的民主引起了什么变化，还应该讲得更明白些。换句话说，《人权宣言》所说的那种意义上的人的自觉深入大众中间究竟到了什么程度。简单地根据舆论调查是不能搞清楚这个问题的。只有反动再加强、开倒车再加快，这情况才可能明确起来。目前，开倒车的努力正遇到相当大的阻力。例如，接受社会教育成长起来的孩子，包括选举权和受教育权在内，原则上获得了男女平等的妇女，获得了土地并且开始认为获得土地乃是理所当然的年轻农民，还有被战后10年的工人运动训练出来的有组织的工人，以及比战前对世界情况更敏感的知识分子——当然不是全部，但是却是不可忽视的一部分，他们的思考方式和感受方式都发生了变化、是不容易走回头路的。例如，即使把教科书内容改坏、给教师施加压力，但是现在再要把义务教育拉回到天皇制教育，恐怕也是不可能的。仅仅把对美国造民主的反感当作撬棍，是不能轻易解决想从一旦获得了土地的农民手中没收土地的问题，也是不能轻易解决想以某种形式把一旦同社会有了接触的妇女再赶回到家族制度的醇风美俗去的。问题是：对农民来说，属于自己的，不是美国，也不是天皇，而是土地；对于妇女来说，一般民主不是来自美国也不是来自中国，而是极其具体的，即妇女也是人这一看法完全表现在实际的生活中；至于工人运动，较之来自所谓进步阵营的意见，我更相信同问题有直接利害关系、如果观察错误就关系到自己死活的那些人的意见，即经营者的意见。他们异口同

声地说，战后工人的心地坏了，不象战前那样好对付了，所以经营是艰苦的。如果从阶级的利害相对立的一方看来心地是变坏了，那么从另一方来看，心地是变好了。可以说，战后的工人思想意识是发生了某种变化。纵令暂时能够把工人这种变化压制下去，但是当他们再度奋起的时候，那时他们的思想意识的变化将会更大。已经变化了的心地是不可能恢复原状的。不管怎么变，也不会变得和原来一样。这一点，对经营者来说，是关键所在；而在相反的意义上，对工人来说也是关键所在吧。另一方面，知识分子看到战败后国家被外国军队所占领，对国际形势变得敏感起来，至少一部分年轻的知识分子从与自己国家命运的关系出发，对了解外国更加热心起来了。这并不是什么崇拜西方的悠闲的话题。关于亚洲的形势以及日本在其中所扮演的角色的真相，尽管吉田政府百般掩盖，结果还是逐渐明朗起来。从同西方尤其是同美国的关系来说，是协助美国呢，还是不协助？这种笼统的议论是没有意义的，只有是协助还是反对美国什么时期的什么政策这样的议论才有意义。这个问题，正在变成人们的一般常识。推翻这种常识是困难的。一旦开始明了真相的知识分子，是不会简单地被欺骗的，而欺骗的一方又完全没有以复杂的方式进行欺骗的能力。在这个意义上，开倒车也是不可能顺利的。总之，可以这样说，战后的日本，人们的思考方式在相当广泛的范围内，发生了不容易恢复原状的变化。自从企图使情况重新回到原状的势力开始拼命活动以来，这一点就清楚地表现出来了。

当然，这种变化的程度不大。战后流行过民主主义，如今不流行了。虽说在民主主义流行的时候忽左忽右，这是国民性的表现，但是这个问题并非小到以至可以忽视。在民主

主义流行的时候既有忽左忽右的一面，也有不如此的一面。今天已用不着解释，阻止重整军备，在政治、经济和军事上停止依赖美国，制止国内反动政策的进展这些问题，则完全是另一个问题了。在最近10年间保守政党不断在议会中占有多数席位的国家里，要在最近的将来解决这些问题至少是困难的。在受到流行的民主主义所左右，前进与后退将交互出现。在后退的地方发生了怎样的不幸，我不清楚。但是，通过那样的经历，没有后退的东西是在一点一点地积淀的吧。当前，同战前相比，战后的10年把大众的民主主义的自觉多少向前推进了一步。这并不是来自西方的影响，而是总有一天必然会在日本、在日本人中间发生的事情已经发生了。或者说，从过去一直隐秘地积淀着的东西，借着战败的机会终于表露了出来。从与西方的文化关系来说，战后日本对于西方文化，不仅仅引进技术，而且作为滋养自己精神的食粮而吸收西方文化精神的条件也成熟了。

但是，这不仅仅是日本的问题。不言而喻，第二次世界大战的最大的结果之一，就是亚非旧殖民地（以及半殖民地）国民的国民主义觉悟和随之而来的独立运动的扩大。这样的国民主义往往同民主主义的、人的自觉密切结合在一起。这种情况，只要看一看印度和中国的具有代表意义的情形，自然就明白了。这里有两个问题：第一，所谓后进国家能够消化西方的技术文明吗？是能够的，日本证明了这一点。中国和印度目前正在这样做。第二，在西方产生了《人权宣言》那样的人的自由和平等的自觉，在与西方历史背景不同的亚洲能够自发地发生吗？是可以发生的，战后的亚洲正在证明这一点。不仅是日本如此。毋宁说，在日本这种大众的人的自觉，由于没有同国民主义的能量的爆发结合在一

起，所以是以不引人注目的形式表现出来的。当前，日本只有通过不引人注目的方面去积极参加已在亚洲开始了的巨大运动，此外别无他途。

这种巨大运动的意义，可以归纳如下：如果暂时把人的自由、平等的自觉和社会性的人的解放过程合并在一起而广泛地称之为人道主义的话，那么，当西方基督教世界发生过的人道主义在亚洲的非基督教世界发生的时候，将会采取怎样的形式、发展到何等地步呢？再从另一方面来看，也就是：在西方，在个人主义、尤其是在内在的伦理观传统的支持下成立的人道主义，如果在那样的传统并不强烈的地方会采取什么样的形式呢？在哪一点上，不能解决西方已经解决了的问题、而能解决他们没有解决的问题呢？

截至目前为止，在亚洲，正普遍地处在这样的过程中：通过反殖民主义的战斗，国民主义的自觉高涨，国内社会性的人的解放运动受到刺激，也蓬勃发展起来。再加上后进国家可能快地实现工业化这一技术上的需要，问题便主要以社会问题的面貌出现。也可以这样说，人的自觉从一开始就是作为社会化的人的自觉而发生的。但是人们对于文化，似乎并没有意识到是一个非常复杂的问题。例如，在印度和中国，扫除文盲是当务之急。从这里恐怕不能马上联系到应该写些什么样的小说的问题。另一方面，既然一切事情都可以由于对西方殖民主义进行战斗而发生，那么，他们不想把西方文化当作问题也是当然的。这种情况也是有的吧。而且，印度和中国继承了与西方同等的或者超过它的丰富的文化遗产。例如，我所认识的印度人——他们为了掌握西方的技术曾经生活在西方，能够流利自如地讲英语和法语——热烈地支持尼赫鲁所采取的中立政策和可能采取的社会政策，并且

无一例外地断言说，在印度没有必要强行学习西方的文学艺术。今后也许会出现不那样简单的理解，至少大多数知识分子对此现在是这样想。恐怕在中国也有同样的倾向。但是在日本没有。这是因为日本的情况和印度与中国完全不同。日本的文化问题，当前不得不立即采取复杂的形式。因为在日本，文化问题不能归结为扫除文盲和国民主义，而是关系到包括文学艺术在内的高度分化了的精神活动的广泛领域。假如非基督教世界的人道主义的发展主要是在社会方面、是全体亚洲各国的问题的话，那么，其人道主义在文化方面，特别是在思想、文学、艺术方面可能采取什么样的形式呢？明确提出这方面的预见乃是日本的问题。成为什么样的形式，必须做一做看，而当前能够进行这样实验的，可以说只有我们吧。这是世界各国国民为我们日本人留下的工作。对应该完成的工作怀有自觉，就是怀有希望，纵令希望很小。

二

在日本大众中间发生的对事物的思考方式的微小变化，如果不会就那样地消亡，那么，不仅在面对着一个个具体问题时它会发展，而且其自身自然会结晶为意识形态的形式。但是为了这一目的，不能只在日本的历史中去寻求组成意识形态的材料即概念和逻辑，还有无论如何必须到西方的历史中去寻找的一面。这就是日本文化之所以是杂种的原因。

但是，日本人由于需要从外部同西方文化进行接触时，不受在西方的历史内部起作用的力量的束缚。在日本，我们思考问题时，我们是受日本的历史的束缚的。如果再次使用

人道主义这个词，那么，在西方也好，在日本也好，其人的动机并没有本质上的不同。因为没有不同，双方就能够互相理解、进行谈判。当它结晶为意识形态时，它便会遵循各自文化历史的内在逻辑；在这个意义上，它是一面受各自历史的束缚，一面在发展着。现在在西欧，人道主义所采取的形式在某一方面出现了停滞，而在日本，采取另外一种形式的人道主义就不一定同样陷于停滞。在西方做不到的，在日本也许能做到。这与逆定理为真是同样的。在道理上是这样。如果实际上做不到这一点，那么，原因并不在历史的后进性这种无法推动的条件，恐怕原因在于积淀了稍稍琐细的、具体的、大量的障碍吧。

例如，过去有的日本文化资源就没有充分加以利用。举一个例子来说，在西方，在近代合理主义背景下的天主教，在资本主义精神的背景下，曾经有过"耶稣教的伦理"。基督教一面在准备近代的人类解放，一面却对它加以压抑，这是众所周知的事实。从这个意义上说，在日本，儒教和国学扮演了怎样的角色呢？这里有少数优秀学者要做的工作，不能说是众所周知的事实，何况还不能说思考今天的日本问题时，已经充分利用了这样的历史。这是因为在徂徕①和宣长②那里早已没有可以利用的东西呢，还是因为我们一方没有加以利用的意愿呢？有一种说法，认为日本文化史由于明治维新而中断了。这话是没有根据的。日本的风俗、习惯、生活情感、感受性什么地方中断过，我不甚清楚。但毫无疑

①徂徕：日本江户中期的名儒荻生徂徕（1666～1728），初学朱子学，后倡导古文辞学。著有《论语徵》《政谈》《太平策》《蘐园随笔》等。

②宣长：日本江户中期的国学家、语言学家本居宣长（1730～1801），排斥儒佛，力主应复归古道。花费三十余年的精力撰成巨著《古事记传》，此外尚有《古今集远镜》《石上私淑言》《驭戎慨言》等。

问，这些东西肯定发生了激烈的变化，从明治以前延续下来的任何一种东西的因素都在延续着。另一方面，有一种议论认为，日本没有充分“现代化”，也没有充分西方化；其原因几乎已经成为一般常识了。在日常的土地上还有挖掘的余地。这不是因为过去有好东西，而是因为现在需要过去，这种形势至少有一部分已经成熟了。在现在基础不牢固的情况下，一挖掘过去的土地，就会滑进去而被埋在其中吧。过去曾有过不少事例，如今也有。问题是我们今天是居住在哪里。如果西方文化（以及好象西方文化的东西）所造成的混乱，我们能够加以整顿的话，那么又可以归结到同一个问题上来：我们能够在怎样的程度上确实站稳我们自己现在的立场？

在很长时间内，西方传来的意识形态，夺走了很多日本人的思考事物的习惯和能力。海外的新思潮相继引入、流行、然后被淡忘，最后不仅没有留下任何影响，而且给人以这样的错觉：好象窜来跳去的那些人们有思想问题。再没有这样不幸的错觉了。例如战后，存在主义曾经流行过，但是它的思想上的意义，不言而喻等于零。一种主义只持续流行五六年，自然是没有意义的。朱子学①在江户时代流行了100年，社会从那时起虽然忙碌起来，但是人的思考能力并没有从那时起而有了进步。一种思想流行五六年，这只不过是同思想、同意识形态都无关的一种风气的流行而已。而这种情况决不是在战后开始的。——那么，为什么那样多的人在那样长的时间内竟然热中于顺手儿引进西方的新思潮这种蠢

①朱子学：朱子指我国宋代的朱熹。朱熹是理学的集大成者，他在理气说和心性论的基础上，倡导格物致知。

事呢？毫无疑问，没有任何原因，仅仅是因为那是西方的情况，所以就牵肠挂肚罢了。人们对西方的情况之所以没有任何原因而牵肠挂肚，是因为整个国家的目标倾向于追赶西方这种倾向，并非单纯地追赶西方，而是有了以“富国强兵”来有意识地追赶西方作为明确目标的明治以来统治阶级的一贯思想在支持着。可以说，许多知识分子在直接为实现这个目标被动员起来的时候，或在相反的情况下，自己是意识不到自己已经顺从了整个国家的倾向。在某一方面，马克思主义或许也不例外。主要是马克思主义者及其同情者强调日本的特殊性，并带着几乎近于劣等感的感情强调其后进性，对外国的文献表现出极端的敏感，他们不管怎样也要把西方传来的意识形态用作日本大众的道具。在日本的土地上，只有马克思主义扎下了根。关于这个问题，本来需要更详尽的分析（例如，这不仅是日本的情况，另外，马克思主义在日本，哪一方面是如何发展的），但简单地说：第一，马克思主义和其他引进的意识形态不同，它直接触及日本大众本身的具体问题，因此，在某种意义上说，它在日本的土地上扎下了根；第二，由于原封不动地引进了外国的现成模式，所以未能产生出适合日本的特殊性的日本式的意识形态。——如果允许我这样说的话，那么，撇开马克思主义的问题，一般地关于西方的意识形态和日本的关系，也可以预想到同样的情况。不是引进现成的意识形态问题，而是必须在日本组合起日本的意识形态。为此，我们仅仅有问题意识还不够。在我们这里，这种相当于西方意识形态以人为基础的倾向，也要明显起来，无论如何这也是必要的条件。否则，不是把西方的制成品拿来，而是把那些依赖西方历史制造其产品的材料拿来，在日本制造日本的产品，如此，这项工作

就不可能向前推进。但是，这种人的基础，只能在决心战胜阻力而实现人的解放的一个个具体过程中去培植。

但是，社会性的人的解放的意识形态，即使是从日本的现实中产生出来（压根儿还没有这种情况），也不能立即成为创造艺术或哲学以至文学的原则。它是前提，而从前提走向艺术的道路是遥远的。在这里，日本文化的杂种性问题也将采取最为复杂的形态。日本的文化环境是非基督教世界的文化环境，这一点最深刻的意义，也在这里表现出来。

三

关于文化的问题，我们不从泛论开始，而从具体问题入手更为方便。首先，举艺术的例子来类推日本文化的状态。话头从意识形态开始也许会复杂些，但是不会模棱两可。正象自然科学有实验一样，艺术有作品。在这个意义上说，意识形态什么也没有，如果有的话，大概只有历史。历史，看起来犹如一扇屏风，映在谁的眼里都是同一个东西。

例如，人们总是说光琳的画风是装饰性的。但是，我不认为元禄时期①豪华的装饰主义这句话，说明了许多问题。一看那扇有名的屏风，首先打动我们的是那熟练的写实画家的正确的眼和手。象动物学教科书那样极其细密地进行分析的鸟兽写生册，略去线条捕捉动态，直到将人物表情戏剧化的挥洒自如的扇面，通过写实的所有阶段的画家的写实主义精髓就在那里。所以，他才能够自由地处理空间、能够将大

①元禄时期：指公元1688年9月至1704年3月。元禄为日本江户时代东山天皇朝的年号。

的色块自由地——意思是说，以色的配合本身为目的，而按照所谓抽象绘画风格自由地加以排列。他所完成的，并不是装饰主义之类的简单的东西。在那里，写实与抽象浑然一体，自然与绘画世界互相融合，产生一种独特的动人力量，吸引着参观者的眼睛，使他不得离去。这样的动人力量是怎样产生的呢？画面具有动人的力量，是因为画家使画面活了起来。就光琳来说，画家之所以能够使画面如此地活了起来，换句话说，画家之所以能够把对象和画家的主观统一在画面之中，是因为对象与画家的主观、自然与人以及艺术与人生在他本人心中变成了一个整体。从历史上说，尚未发生根本性的分裂。光琳生活的时代，是能够使生活艺术化的时代，纵令芭蕉①曾经为此目的而必须外出旅行。但是，撇开光琳不谈，在日本艺术的各个时代，装饰倾向都是很强的，这一点是不能否定的。一种装饰主义同另一个具有特征的、细腻的写实主义平行地贯穿在日本的美术史。现在，目的不是谈美术史，所以不详谈。但是，以上两种倾向或因素比起水墨画所表现出来的象征主义，尤其给人以“日本的”印象。从与文学的关系来说，文学上可以认为是相当于水墨画的象征主义的因素，只表现在完全有限的范围之内。文体的装饰性技巧主义，正是同描写的写实主义结合在一起而创造出明确的传统。在艺术方面也好，在文学方面也好，当前暂且称之为装饰主义和写实主义的两种倾向，实际上是出于同一渊源的一个东西。那就是一种感觉主义，是认为感觉的、日常的、经验的世界就是原原本本的现实，就是唯一的存在、不

①芭蕉：日本江户前期的著名俳人松尾芭蕉（1644～1694）。他赋予俳谐以高度的文艺性，开创了“蕉风”。著有《俳谐七部集》，此外尚有《野晒纪行》《更科纪行》《嵯峨日记》等。

承认有超乎这个世界的任何种类的存在这种世界观的两个侧面的表现。黄泉之国只是遥远的国度，不是超越此岸的彼岸。纵然往返困难，但也不是不可能。诸神既不是绝对的善，也不是完全的存在，更不是无限，当然不是作为那样的存在而超越了人的相对性、不完全性与有限性。黄泉之国和诸神不仅不是超越的存在，人的内在的原则和价值也没有成为超越感觉的东西、经验的东西的绝对原则和价值。另一方面，支配各时代的文学和艺术的主要观念，可以说是自然这个素朴的、然而包含着丰富感觉内容的观念吧。世界上没有哪一个国家的国民如此大量地讴歌自然和季节的变化。甚至那思辨的佛教也同极端富有的感觉者的哀愁结合起来。人际关系不断地受着具体的、感觉方面的人情的支配。甚至在文学中表现儒教的合理一面的时候，也只能以礼仪人情的形式去表现对人情的随和。从鸟羽僧正①到子规②、从兼好③到白鸟④，既然除了自己所看到的世界以外对任何世界也不相信，那么，写实主义之所以发达起来，乃是过于当然的当然结果吧。人的观察变得越来越敏锐，越来越细致，美的感受性也越来越洗炼了。为了直接地追求感觉的语言、色彩和线条的魅力，装饰主义也发达起来了。说日本是非基督教世界，它的意思就是指这些吧。

例如光琳，其美的感受性达到了那样高度的洗炼，还能

①鸟羽僧正：日本平安时代后期著名僧人、画家，名觉猷。1134年被任命为大僧正，后自号鸟羽僧正。他是日本漫画的开山人，其作品人物鸟兽虫鱼无所不画，然皆寓意针砭时弊。

②子规：正冈子规（1867～1902），日本俳人、歌人。

③兼好：吉田兼好（1283～1350），日本镰仓末期的歌人、随笔作家，《徒然草》的作者。

④白鸟：正宗白鸟（1879～1962），日本小说家、剧作家、评论家。

往何处发展呢。可以说，他已经达到了极限。他的画早已不是单纯的写实、单纯的装饰主义，而是将全部的属于人的东西以异常感人的力量洋溢在画面上。但是，问题却在于这样一点上：如今已经不能那样做了。为什么已经不能那样做了呢？最大的原因是，如今自然和人并不处于朴素地连续不断的关系之中，对象和艺术家的主观已经不能朴素地浑然一体化了。在这个意义上说，传统的世界观已经发生了分裂。能够把日常生活艺术化的时代已经远去了。正如人际关系早已不能单纯靠人情来衡量那样，艺术与人生的关系也不能朴素地用艺术即人生这种形式来解决了。艺术与人生是对立的，感觉的世界与合理的世界是对立的。以对立为前提来确定那关系，如今只是艺术家个人的事。光琳和他的时代，天真地笃信艺术，因为笃信人生和自然。但是对现代日本的艺术家来说，怎样做才能相信艺术，却成了大问题。在艺术同自然与人生并不朴素地相连续的情况下，为了敢于相信艺术世界，而到色彩与形象的世界中去寻找超越日常生活的独立的价值世界，恐怕由超越的世界观哺育起来的意识结构是必要的前提。于是，西方文化的问题便涌现出来。

今天，对日本的艺术家来说，如果同西方的精神风貌接触是有意义的，那么就只有同西方的、至少是同西欧大陆的、纯精神的意识结构接触了。在日常的感觉世界背后观看实际存在的意识结构，就会相信超越感觉经验的真理的普遍性，同时相信超越日常经验的感觉世界的独立性。——作为道理，未必是复杂的。但是问题不在于同意道理，而在于要通过体验去领悟道理的内容。如今有为的画家大多到海外去了，"巴黎的大街的的确确上了画呢！说这样的话，恐怕是找错的目标。对于日本的画家来说，自然不会有不画日本的风

景而画外国的风景这样愚蠢的事。远比这更重要的是，要在夏尔特尔①的石像和凡尔赛②的花园中感觉到天平③诸佛像和桂④花园中所没有的东西。因为艺术的问题，第一，关系到才能；第二，关系到传统，而且因为天平时代诸佛像和桂花园是那样的出色，以至站在它们面前，我们便不能不被这种感觉所抓住：除此之外，任何东西也不必要了。

但是，我们把话头从艺术再次拉回到日本文化的一般性问题时，似乎可以这样认为：对我们来说，如今刚刚开始（或者说，这是尚未开始的将来的事）。一般性地接触到西方文化具有创造性的方面（不限于艺术）。中国文化曾经成为创造日本文化的契机。但是西方文化却没有起过一次那样重要的作用。假如我们一旦迈出脚步便不能走回头路的话，那么，我们就必须发现在西方文化对我们有积极意义的东西。即使人们埋头于回顾式的对日本文化的赞美，也不能期待会取得太多的成果。一旦不复存在劣等感，人们就会看到对方的真正好处。一旦开始注意到西方无聊的东西也很多，那就会深切体会到不无聊的东西并不是能够简单地避开的。话题就是从这里开始的。不言而喻，这是慢悠悠地开始的，战后西方流行起来，其后亚洲和日本也流行起来，恐怕这种流行不是很迅速的吧。

---

①夏尔特尔：指法国的夏尔特尔大教堂。

②凡尔赛：指法国的凡尔赛宫。

③天平：日本圣武天皇朝的年号。在这里当指日本奈良后期（710～794），即文化史上特别是美术史上的天平时代。这个时期的建筑、雕刻、绘画、工艺等方面都有极高的成就，具有佛教的特色。

④桂：指位于日本京都的桂离宫。

现代日本文明史的位置

一

历来广泛盛行的现代日本史的说明，是把现代日本一词解作明治以后的日本，大概有如下的共同看法：第一，明治以来的现代化过程，是以西方作为范本的。换句话说，现代化就是西方化的过程。第二，尽管如此，所进行的现代化并不是象西方那样“典型的”，日本的资本主义是非典型的，其文化是有弊端的、失常的。第一点和第二点当然是密切相关的。日本的非典型的弊端和失常这种观察，只有在同西方作比较时才能成立。另一方面，不同其他任何外国作比较，而根据同西方作比较来确定日本的地位的倾向，是因为在某种意义上明治以来的历史是以西方化为目标所造成的。假如以亚洲的其他国家和日本进行比较，那么，日本的特征当然就不是它的非典型的资本主义，而是它的大规模的飞速发展了。而且在回顾明治以后的历史时，能否立即断定现代化的过程就原原本本地是西方化的过程，这是值得怀疑的。日本的现代史并非西方化的过程，现代化和资本主义的发展，在西方和日本是平行并进的。舆论也并非没有这样的解释。梅棹忠夫氏最近在《文明的生态史观序说》(《中央公论》1957年2月号）中关于日本的现代部分就强调了这样的解释。我认

为这种思考方法是独创性的。独创性的观点是有提出来探讨的价值的。

梅棹氏的文章不限于谈日本的问题，我在这里提出来的，只是关于日本的部分，特别是关于以下两点，即第一点，将日本今天的“文明”作为一个整体来看，不是从它的弊端、失常出发的，而是从它的高度的文明国家出发的。第二点，说明变成这种状态的原因时，思考的不是西方化，而是与西方相独立地平行并进的现代化。

为什么梅棹氏与一直谈论同一问题的许多学者和评论家不一样，是从把日本规定为高度的文明国家开始的呢？这是因为他不是从日本与西方、尤其是与英法相比较开始的，而是从与其它亚洲各国相比较开始的。那么，为什么从同亚洲各国的比较开始呢？因为他曾作为京都大学的探险队队员赴兴都库什地区，参观过阿富汗、巴基斯坦和印度；不仅仅参观过，而且关于日本的看法是“在当地逐步形成”的。当思考日本这个国家异于其它国家的特征时，如果思考者本人住在伦敦的旅馆房间里，和住在阿富汗深山中的帐篷里，其结果当然是不同的。并不仅仅是一方比日本更先进，而另一方落后。阿富汗的帐篷及其周围，在所有方面都同东京和伦敦相差悬殊。这毕竟不能同伦敦与东京之不同相比吧。伦敦和东京哪里是什么在所有方面都不同，它们从旅馆的房间开始到议会制度和票据交换所，几乎在一切方面都十分相似，几乎毫无区别。不同的只不过是微妙的人心。用一般的话说，只是在文明的精神方面有微妙的——并不是暧昧的——不同。因此，如果按照舍小异就大同的原则，至少在谈论目下的东京和日本时，把日本和伦敦以及英国一起来谈，比起把日本和阿富汗、巴基斯坦、印度一起来谈更是理所当然的。

不仅在理论上是当然的，而且作为不可动摇的实感，那样做也是当然的。在梅棹氏的文章中洋溢着那种压倒一切的实感。我对梅棹氏的总体议论碍难苟同，这个问题后面将谈到，但是我愿意首先强调梅棹氏在阿富汗、巴基斯坦、印度旅行所获得的实感是宝贵的。现代日本的弊端、失常并未因那实感而不复存在。但是在谈弊端、失常之前，对于同大地上大部分领域相比，日本岛几乎是例外地拥有高度发达的文明这一事实，事先作为强烈的实感加以了解，当是大有益处的。也许会因此而削弱不适当地强调弊端和失常的倾向。对自己的国家有看到希望的契机，这在任何情况下都是好事。只要不是错觉，希望是无论如何不会认为过多的。

诚然，日本社会的弊端和失常、后进性和非典型的因素，由于最近十年来学者们的言论而得到充分的强调。就特定的领域和问题来说，这些言论的大部分是正确的。但是，作为一般的弊端和落后而就社会和文化的总体加以指摘时，就不能不认为是大多数的情况下都伴随着不恰当的夸张。陷于这种不恰当夸张的主要的直接原因，是对“典型的”欧洲社会的实际情况的误解和过高评价。但是更根本的原因，我认为是只在同欧洲的比较上去考虑日本的问题这种倾向本身。前已谈到，这种倾向的产生，是同明治以来的西方化动向密切相关的。但是，不仅如此。历来，截至第二世界大战前的现代史，一直是以欧洲为中心来叙述的这一事实，也是其背景。这样的背景，不能说在战后已经发生根本性的改变。某一方面改变了，另外的方面尚未改变，但是总体地说，正在开始改变，这是千真万确的。前殖民地、半殖民地独立了，或者正在要求独立。这样，她们作为巨大的积极因素开始登上了世界历史舞台。从地区来看，其地区遍及亚洲

和非洲的大部分，其人口、资源、精神文化的遗产是巨大的。考虑到这样的情况，只通过同欧洲的比较来考虑日本问题的这种思维方法则有些不合适了。在政治、经济方面已经觉察到了这种不合适，但尚未涉及日本文明的应有状态。但是，早晚会涉及这方面的。在这个意义上说，梅棹氏在阿富汗思考日本的问题也不能简单地断言那单纯是个人的偶然事情。早已不是在伦敦的旅馆中思念祖国，而是有了在阿富汗的帐篷里必须考虑日本问题的客观背景。这样考虑到的日本的形象，对于从与西方相比的日本的弊端、失常和落后出发的观点，一定会起到有效的解毒剂的作用。再重复一遍，这不是讲道理，而是对作为强烈实感的日本的步伐所作的评价。

至于道理，日本是高度的文明国家，在这个意义上说，它同亚非大部分地区相比，更接近欧洲，这几乎是不言自明的事。只要是从技术的发达、教育的普及、行政组织的效率这样的观点来看“文明”，以“生活水平”为中心来考虑文明，恐怕谁也不会反对的。例如，日本人均国民收入比印度高、比英国低。但是考虑到技术、资本、生产方式的所谓现代特征，则日本比印度更接近英国。因此，问题便集中在这样一点上：日本为什么会变成这样？这是西方化吗？抑或是自发的发展？（毫无疑问是由双方决定的，但是着重点是在哪一方面呢？）在讨论这个问题之前，我想有必要先谈一下梅棹氏的历史观点：“生态史观”。

二

梅棹氏把除去南北美的旧大陆，划分为两类地区。认为在第一地区，以前存在过封建制，现在存在着高度的资本主

义；在第二地区，以前没有存在过封建制，现在也没有高度的资本主义。他认为，欧洲的几个国家和日本属于第一地区，包括苏联在内的其它所有国家属于第二地区。详细地说，划分两类地区的标准，不是资本主义本身，而是“高度文明”。所谓高度文明就是巨大的工业能力，发达的交通通讯、行政组织、教育制度和卫生技术，高生活水平，以及发达的学术和艺术。如果以这些为标准，认为日本是第一地区，苏联是第二地区，这种分类是没有太大的说服力的。我不了解苏联，但是若干统计和事实显然与这样的分类有矛盾。“生态史观”的要点，在于强调这两类地区采取了彼此互异的发展道路，而不在于分类本身吧。着重点由于地区的不同，历史的发展也就各异了。

总之，这同历史发展阶段理论是明显地对立的。众所周知，有这样一种观点：古代、封建的中世纪、资本主义的现代、社会主义这种社会历史发展阶段，尽管由于地区不同，采取的具体形式各异，但是从原则上说，任何地区或迟或早都会实现的。以这种观点为前提，也出现了后进国家这样的概念。先进国家和后进国家的区别，在以下述一点为前提时才能成立，即：两个国家双方的历史发展都适用一个图式。按照这个图式，那就成为一方处于现代阶段，另一方处于前现代阶段。这种观点，由于以生产方式为中心，紧扣着社会结构的历史发展，是解释历史的最有力的武器之一，这是千真万确的吧。但是，所谓基础与上层建筑的关系是复杂的，即使历史发展的普遍图式适用于基础，也不可能从这一点就得出结论说，其上层建筑是处于与之相适应的发展阶段。随着话题从基础的历史发展向上层建筑的历史发展转移，强调地区差别就变得必要了。撇开对上层建筑与基础结构的分

析，把封建制或现代社会这样的概念扩大到一般社会时，历史发展阶段说在理论上就不正确了吧。在战败后日本流行的言论中，这种倾向是很明显的。在极端的情况下，甚至还使用了如下喜剧式的语言，什么丈夫跋扈是封建的，对孩子严格要求的教师是前现代的。不言而喻，封建的、前现代的就是日本的。另一方面，却空想着西方是典型现代的，所以丈夫不傲慢，教师也不呵斥孩子。按西方的观点来说，日本的旧民法中，前现代的因素是很明显的，这样的议论当然是正确的。因此，有必要使旧民法现代化。但是，这样做是另一个问题了，并非是为了消除丈夫的跋扈。目前，是不存在已消除那种现象的典型的现代化了的资本主义国家。

历史发展阶段说在特殊理论方面，收获是很多的。但是在一般理论方面，过于令人看不过去的过头的地方也太多了。从这种意义上说，梅棹氏强调文明发展的地区差别是有意义的。但是第一，他把西方和日本归在同一个地区加以论述的方法，作为对主要论述同西方相比的日本的后进性这种观点的批判，并不充分有效。因此论述前后不一致。第二，否定发展阶段的一切普遍性，而想出完全独立的两种历史发展的类型，这无论如何是牵强的。关于明显地与生产方式的发展相适应的社会的历史发展，我认为不能不承认普遍性的图式在某种程度上是通用的。这个图式应用于社会结构和机能整体的时候，发展阶段论的观点便开始显露出其弱点来了。为了抓住那弱点，像梅棹氏那样给“文明”下定义，而把提高生活水平这个纯粹经济问题放在中心地位，要提高思想是不可能的。必须从人类生活相反的一面、从精神的侧面来谈。如果不以经济的侧面、所谓“生活水平”为标准，而从精神的侧面来眺望文明的问题，那

么，不把日本和亚洲各国放在一起，而和欧洲一部分国家放在一起进行分类，给日本以这样的位置这件事本身，至少结果不是不言自明，而是需要重新另行探讨的问题。

三

把话题再回到这个问题上来：为什么日本产生了在生活水平这个意义上的"高度文明"？这是由于西方化的推进吗？从原则上说，抑或是和西方平行并进的发展所产生的类似结果？

梅棹氏说："日本未必是以西欧化为目标的。"但是要得出这样的结论，至少必须就具体的因素肯定如下三点：第一，从原因看，日本的"现代化"，自发的主要原因大；第二，从过程看，其理念和思维方式不是倾向于西欧化；第三，从结果看，产生了和欧洲相近的现代文明或文化的日本固有模式。

明治维新以前，德川封建制为下一个时代的"现代化"事先准备了必要的主要因素，这一点是没有议论余地的。在历史家之间一直在议论的是准备到了怎样的程度？明治维新后开始移植西方的技术和制度，使这种移植成功的人们是贯彻了"和魂洋才"吗？也许可以这么说。但不言而喻，这种场合的"和魂"并不是事先成长起来的"现代市民精神"。那种认为现代的市民精神是不以西方思想为媒介，而从德川封建制的崩溃过程本身萌生出来的议论，我认为有些不合道理。封建制本身，既然称之为封建制，当然决不会完全崩溃。正如众所周知的，我国是一个劳动人口的40%如今仍在农村的国家，土地所有形态在维新后依然原样不动地

继续存在着。另一方面，有人说，“典型的”资本主义不是从封建的都市商业资本的积累、而是从农村的阶级分化中产生的。如果确认这一点，那么，认为现代的市民精神完全是自发地与西方平行并进、并在土地所有形态完全是封建的社会中发展起来的，这种想象无论如何是没有说服力的。结论只能如此吧：明治维新后的日本，发生了技术和制度的西方化——在这一点上没有不同的看法，而活用并发展了输入的技术和制度的主体，即精神的结构，是保持着非现代的状态、没有西方化呢，还是通过西方思想，朝着现代化的方向前进了呢？换句话说，现代的市民精神作为西方化的结果是表现出来了呢，还是没有表现出来？实际上，它是以复杂的混合形式使非典型的、至少关于土地、家族、天皇制是完全非典型的、日本的资本主义一直发展到1945年。那种认为在那以前的历史不是西方化的过程的看法，那种认为以封建制的存在为主而具备了与西方各国相似的条件的日本是独立地完成了近似西方各国的现代的发展的看法，无论如何是讲不通的。其所以讲不通，只要调查研究一下日本在明治以后所谓现代化的过程对西方文明的具体态度，就十分清楚了。

但一般地说，没有“日本”这东西。例如有农民，有城市工商业者。总而言之，即使只考虑到佃耕制没有改变、实物地租没有改变的情况，至少也要区别一下农村和城市吧。假如实物地租没有改变，那么，在维新后的农村中，到底有什么改变了呢？家族制度没有改变。伴随着家族制度而来的意识也没有改变。普通教育和征兵制度对农民的意识产生了巨大的影响，这是极容易想象的。总而言之，其意识同所谓“现代市民精神”相隔有多么遥远，这也是极容易想象的吧。

西方化当然不是那里的问题。引起了生产和生活方式的巨大变化的，是在城市。其变化的方向，第一，是朝着资本主义的生产和技术发展；第二，随之而来的是某种程度的民主主义；第三，个人主义人生观的建立。如果用现代化这个词总结这一切，那么，就可以说这是现代化的过程。众所周知，这个现代化是自上推行的。为了建成一个以天皇制为支柱的殖民帝国主义，是以明确的意图，有组织地去完成的。不言而喻，这种殖民帝国主义是日本式的东西。这是以西方殖民帝国为范本，而在日本产生的固有的独特形式。这不是西方化的过程。不是的。可以说，这是一种"和魂洋才"。

精神是早已存在的，输入的只是技术。在这个意义上，梅棹氏的这个意见是正确的。但是，如果说精神的内容是"现代市民精神"，那梅棹氏则是完全不正确的。如果把"现代市民精神"理解为民主主义和个人主义的支柱，那么，现代化过程不仅不能孕育它们，勿宁说恰正相反，扼杀了它们。为了这个目的，城市的知识分子是多么巧妙地被组织起来，并使之作为有效的工具而从属于天皇制统治机关，如今这一点是无须再举出什么证据来了吧。帝国大学造就了成批的有能力的官吏和技术专家，而造就出来的知识阶级，与其说是市民，勿宁说首先是官僚。

另一方面，自然还有福泽①。也有自由民权运动，社会主义的影响则在其后时代的知识阶级中间扩大开来。甚至可以说，决心靠近民主主义的活动就是从这知识阶级中间产生的。在这种情况下，必定存在西方思想的影响。明治以来日

①福泽：指明治时代的思想家、教育家福泽谕吉（1835～1901）。其代表作《劝学篇》对日本产生过深远的影响。参看《日本人眼中的世界》第3节。

本现代化的过程如果没有西方思想的绝对影响，以民主主义为目的的思想上的自觉，哪怕只是一次，能否表现出来也是大大可疑的。如果考虑到现代化的实质，把重点放在资产阶级民主主义这一点上，那么，对日本现代化的内容，恐怕不能不作出如下的考虑。

即其现代化的内容是有弊端的，弊端的集中表现是天皇制，而反对天皇制统治机构、企图纠正其弊端的活动的思想支柱，常常是欧洲的革命思想。现代市民精神至少是朝向民主的一面，没有作为压倒一切的倾向表现出来，只要表现出来就是以西方化为目的。这对日本的民主主义来说，当然不是致命的。致命的是同一切民主运动的大众，尤其是工人及城市中产阶级的关系问题。关于这一点，我想在后面再谈。

就一般生活方式来说，西方的影响表现在城市的中产阶级身上。现代化即西方化的想法，在这里是彻底的。但未必是自觉的、反省的。自觉地、反省地深化思索是知识阶级的工作。实际上，明治以来，日本知识阶级的历史，可以说不过是推进西方化的努力和与之相对的反动相互交替。——到底是把什么西方化呢？是预算所允许的一切。

例如人们甚至一直在谈论小说的现代化。那意思不外是使日语小说尽可能地接近19世纪的法语小说。但是，人们并没有强调过东京的厕所和下水道的现代化或西方化。因为要修下水道，当然需要远比熟读、玩味翻译小说多得多的钱，这是谁都非常理解的。

另一方面，我想，城市的工人是一面拖着古老的东西，一面从新的资本主义环境接受影响。当然这不是说民主的自觉是以明确的形态在那里出现的。不是这样的。正因为如此，来自知识阶级方面的社会主义运动也常常是肤浅的，但

却积累了社会经验。否则，太平洋战争之后的工人运动一定不会发挥出实质性的力量来。在这个意义上说，工人意识的变化恐怕是很微小的。这确实同西方化没有任何关系。追求西方化的思想倾向，不是属于工人的。不管怎样，工人的意识当然都是从日本资本主义的发展本身产生出来的。

从实质上来看，独立于西方之外、与之并行发展起来的日本的“现代”（它的形式最不引人注目），就在这里。而且恐怕只有在这里。在引人注目的方面，自觉的、反省的方面，几乎无进行脱离了西方化的现代化的迹象。回头来看学术和艺术的发展足迹，却给人留下更清楚的、毫无怀疑余地的印象。

从结果看，日本的学术、艺术不是简单的西方化而是独自发展的标志，就是日本的学术、艺术有无日本型。广泛的学术领域我不清楚。现在举一个医学的例子，在医学研究方面有一种类型，也可以说是因国家不同而存在不同的学风。如何不同姑且不谈，总之，医学上有德国风格的，法国风格的和英国风格的。凡是就特定的问题稍集中读过些文献的，谁也会清楚它们之间存在的不同。正象人们所熟知的那样，日本的医学是在德国学风占压倒优势的影响下起步的。其后，经过半个多世纪，直到最近还受到美国式医学的强烈影响。日本的医学建立起了一种独立的学风了吗？我想似乎无法断言已经建立起来了。这并不是业绩少，它有大量卓越的业绩，仅仅这些肯定就是了不起的。但是，把日本人的业绩集中起来，还达不到会自然产生出一种日本式的思考方法和研究方法的地步吧。在这个意义上说，还没有日本型医学。但是，学术的领域繁多，在我所不了解的领域里，也许会有日本型的东西。大概当然有吧。但是，还没有大量的。我

想，自然科学也好，人文科学也好，形成真正的学风恐怕是今后的事。学术，截至今天为止，不能不说还处于西方化的时期。

艺术怎么样呢？明治以后的画坛分成专攻西洋画和日本画两种流派。这种分法直接暴露出：艺术的"现代化"这件事，同政治、经济、学术之方法的现代化是多么的不同。结果，能够拿得出去的，只有一个毫不考虑现代化的铁斋①。当然佐伯祐三很有才能。藤田嗣治②在巴黎获得了成功。但是他们两人一位死于巴黎，另一位成了法国人。所谓日本油画并不存在。尽管有岸田刘生③和梅原龙三郎④，日本的油画还是尚未达到创造出象北欧或英国和美国的画风那种意义上的日本画风，这一点是千真万确的。把明治、大正、昭和三代的油画名作并列在一起，俗称"日本洋画名作展"。正如从字面所读到的那样，这是在日本画的西洋画，仅此而已。在这里没有在日本与西方并行发生的现代的文明。

那么，在音乐和文学中是不是有日本型的东西呢？关于音乐和文学——当然，同造型艺术也是有不同情况的一面，这里无须重复以上同样的急就章了吧。在这里必须说的是，艺术的历史也不外，它是西方化的历史。再详细点说，是西方化和对它的反动的历史，但是先有西方化而后产生反动，而决不是相反。学术、文学、艺术的传统的断绝、在难以发现

①铁斋：指日本著名南画家富冈铁斋（1836～1924）。他最初从事"大和绘"，后转而从事南画创作，以其高逸的画风开创了南画的新生面。

②藤田嗣治（1886～1968）：巴黎画派（Ecole de Paris）的代表人物之一，他的画把日本画和油画的方法融为一体，具有独特个性的画风。

③岸田刘生（1891～1929）：日本油画家，草土社的创始人。他倾倒于北欧的古典画和中国的宋元绘画。代表作品有《丽子像》《乡村姑娘》。

④梅原龙三郎（1888～？）：日本油画家。留法归国后，在作品中大胆混用油画颜料和日本水彩画颜料，为日本绘画传统增添了新的内容。

明治以前与以后的文化的联系这种意义上的断绝的意识，就是从这里产生的。

传统的断绝这一想法的背景是，第一，是知识阶级的现代化即西方化的观点。明治以前的文化，是在同西方文化完全不同的独立的文化圈内成熟起来的。假如明治以后倾向于西方化，那么，产生断绝是理所当然的。但是，正如前面已经指出的，日本大众的意识从未、如今也没有自觉地倾向于西方化。在这里，不是文化的断绝，而是持续，且是根深蒂固的。因此，知识阶级之所以强烈地意识到断绝，乃是因为在意识上和同大众的联系淡薄了。换句话说，对于知识阶级来说，真正克服同文化传统的断绝之路是，第一，打破现代化即西方化的想法，第二，恢复同大众在意识上的联系。那么，这就开始找到了今后的问题。

四

梅棹氏说，明治以来日本文明的发展并非西方化的过程而是独立发展的。这一点，他并不正确。因为从历史上看，那主要是西方化的过程。但是，在考虑今后我们应该在什么样方针的基础上推进我们的工作的时候，只能不追求西方化而追求独立的发展，别无他途。在这个意义上说，我认为梅棹氏的那个发言具有重大的积极意义。虽说今后应追求独立的发展，但是如果完全没有过去那条线索，怎么也不行。那条线索在哪里？天皇制统治机构是日本式的产物，这恐怕不能成为我们追求民主主义的现代的那条线索。问题是从日本社会本身产生出来的民主主义意识的萌芽，不是西方化。因为除了发现这萌芽并培育它成长，别无其他办法去切断明治以

来的西方化和针对它的反动一直在反反复复的恶性循环。

回顾战前的情况，那时农村并未停滞。城市的知识阶级在忙于直接输入西方思想。

在劳动大众中间，不是通过同西方的接触而是在日本的资本主义机构中积累了经验。但那并不是可以直接通向民主主义的那种个人精神的自觉。因此，有必要再详细思考的，是劳动大众的社会经验的内容。而那些内容以明确的形式表现出的，是在太平洋战争前后的事。这个问题恐怕同家族制度有关吧。

联系前现代土地制度和作为低工资工人的无限供给源泉的农村，来说明明治以来日本资本主义的迅速发展，乃是定论。但是在谈到工人的意识问题的时候，应该在这个定论上增加一点，即还必须考虑一直在农村牢固地维持下来的家族制度。由于存在家族制度，大量的失业者才能够“回乡务农”。这是大多数工人没有因经济危机而革命化的主要原因。家族制度一方面扮演了社会保障制度的代用品的角色，另一方面，培育了特有的意识（川岛教授所谓的家族意识），因此而缓和了日本大众由于接触了新的劳动环境而必然产生的精神上的冲击。在田野里劳动和在纺织厂里劳动之间必然存在意识上的差距，可以说是由于有了家族制度而停留在最小限度之内。天皇制将这种家族意识加以组织化，资本主义利用那低工资工人，彼此互相支持，创建了日本式的殖民帝国。

但是，天皇制、家族制度和资本主义的互相勾结，随着因战争而产生的劳动力不足而开始崩溃了。农村的劳动力无论男女全被地方城市的工厂所吸收，农家的二子、三子和女儿们不到兵营就到军需工厂去经营独立的经济生活。人们早

已不再感到"回乡务农"的必要性、甚至是潜在的必要性了。因为人们说战争将半永久性地持续下去，纵令战争结束，而且结束的方式是无条件投降的，但资本主义经济的发展也会继续到战争结束前。

另一方面，天皇制随着战争的进展越来越变成军国主义的，它早已不是通过家族制度，而是直接地作为超国家主义的意识形态去召唤士兵和征用民工了。增产是至高无上的命令，只要是陛下的子民，自然就不复存在长子和次子的区别。日本农家的次子就这样地获得了长期不曾得到过的经济上的独立，同时还一举获得了精神上的独立。其结果只能是家族制度的实质上的崩溃。我想起了一个疏散地区的村庄的事：一个从附近的军需工厂意气昂扬地回村休假的二小子，简直象英雄般地在村里昂首阔步。在他被抽丁走后的村子里，只剩下老人和小孩了……。

天皇制处在狂热的兴奋绝顶时，便自行挖掘了它的基础。可以说，家族制度这个基础结构开始崩溃时，天皇制已经变成一种空架子。从心理上看，对于大部分国民，尤其是年轻人，天皇不是神，而应该是犹如神一样地对待的存在。这两件事是完全不同的。不是在战败后天皇变成了象征，而是在战后承认了在战争期间已经变成了那样的实质。犹如民法承认并加以规范化的、已经处于崩溃状态的家族制度一样。

当然，家族制度并未完全崩溃。即使在今天，在民法与遗产继承的实际情况之间也存在着落差。但是，我们不能因此而看不到比这更重大的逆落差早在战争期间就已经存在于旧民法和暴露出破绽的家族制度之间。在这种情况下，现代化的主要原因，同确定西方化的方向没有任何关系。何况在战败后并不是被占领军所强迫的。在战争宣传、劳动力不足、

必须急遽扩大生产能力这样的条件下，天皇制和日本的经济机构就自然而然地创造了那主要原因。日本的“现代”之独立的主要原因是在这里。战后十年完成了将这主要原因从不自觉状态培育成自觉的东西。这一任务也是巨大的。

佃耕制度已废除，家族制度已崩溃。如果家族制度这一经济的、心理的缓冲装置的机能钝滞了，那么就无法防止工人的意识通过阶级斗争而觉醒。实际上，这十年来一直到今天，工会都在要求作为权利的社会保障，而不是作为恩惠的家族的庇护。不能过低估价这种社会的训练。这并不是民主主义的启蒙运动。虽然也有这样一面的因素，但那不是事情的本质。事情的本质是，在家族制度这种安全装置不复存在的环境下，清楚地暴露出来的生活上所必要的、劳动大众靠自己而获得的自觉。自觉的社会表现，就是工会运动。这不是被赐予的，而是属于主体的东西。问题不在于谁最早鼓舞了工会运动，而在于受到鼓舞所掀起的运动，在怎样的程度上和劳动大众以主体的身分投入其中的方向相一致。也许统治当局可以镇压运动，但却不可能夺走运动和在大众的意识中越来越增强的自觉。实际上，甚至在工会活动中也表现出了年轻工人对知识和文化的要求。我了解这样的事例。即使不是目前马上可以出现新的知识阶级成长的可能性，但却是可以期待于未来的。关于这个问题，当前没有必要抢先来发表议论。我们只要确认这一事实就行了：战后的民主主义已经把早在战争期间就已进行了准备的社会“现代化”的方向，提高到了劳动大众的自觉。换句话说，日本的工人已经开始以主体的身分登上了国家的历史舞台。他们决不会退出这个舞台。纵令暴力镇压有时成功，但那时，暴力存在的原因也不外是有了自觉要求的工人阶级的存在而已。

恐怕战后不可逆转的变化不仅产生了工人运动。普通教育打动了事先不曾被天皇制扭曲的孩子的精神。在这里也是可以期待不可逆转的变化吧。实际上，截至目前为止所进行的关于天皇制的所有统计材料表明，三十岁以下的国民对天皇的态度与这个年龄以上的年龄层存在明显的不同。年轻的国民早已不向往"大陆海军"，至少不再象现在的保守党支持者向往它那样子了。他们认为趁现在的机会，有必要恢复修身课、修改社会科教科书、并改变日本历史的授课内容。不过，这样做也已经晚了。

战前建立在教育敕语基础上的教育之所以有效果，是因为一方面有家族制度的醇风美俗，另一方面有"大陆海军"及其侵略中国的成功。教育敕语并非空话。但是，在醇风美俗已衰微、"大陆海军"已惨败的今天，它不过是华丽的辞藻而已，其现实的背景早已不复存在。与之相比，"民主主义教育"的内容更为现实，所以也更为有效。再也没有比企图把占领军强制实行的教育制度按照日本式加以改革的想法更为空想而且无意义的了。改革制度当然是可能的。但是要改革处于制度的背景的现实，不言而喻是不可能的。一种教育制度有效到怎样的程度是取决于该制度同社会现实密切结合到怎样程度的。

不言而喻，今天的日本社会状况，是由于大规模的战争和战败所造成的。既然进行了一次"大东亚战争"而没有取胜，那么作为该战争的原则的教育敕语，现在是绝对不可能发挥与战前一样的教育效果的。要想依靠"教育敕语"的修身课抹去"值得忧虑的教科书"的十年效果，恐怕再搞二十年也不会达到目的。我们必须采用全新的方法。但这里不是场合，我现在不谈方法的内容。但是，需要新的方法这件

事，本身就如实地证实了战后教育所取得的效果的确实性。

我们离开西方的范本而在自己的道路上去追求日本的现代化和民主主义化的条件，乃是日本的现实本身所赋予的。战争以来，不引人注目的变化在大众的广泛阶层中急剧地扩展开来。我认为知识阶级有必要感觉到这一情况。

现代化即西方化这种思维方法不单纯是思维问题。支持着思维方法的是感觉方式。感觉方式不是个人的东西，而是时代背景所造成的社会产物。因此，为了改变对日本的根本的感觉方式，旅行亚洲也是一种必要的方法。当然仅仅这样做还不够。围绕着梅棹氏最近的论文，我曾经说过，他那感觉方式在引导我们的未来方面是有意义的。但是众所周知，多数的旅行者只不过是搜集了关于外国的片断的知识而已。不理解日本而要理解外国，恐怕是不可能的。但是所谓日本，不外是日本的大众。过去，纵令是日本的过去，也不是我们自身的世界。我们有必要扩大存在于我们自身中的大众意识，加以洗炼，并有必要予以表现。也就是说，要向整个日本扩大我们的世界。

我的意思，当然不是指学术和艺术的大众化。所谓大众的学术是没有的，有的是学术及其通俗的解释。还有艺术和广告画。我并不是在谈论这样的问题，我只是把日本的学术和日本的艺术怎样才能发展这件事当作精神准备的问题来谈论。我的看法是：其线索是大众；在将我们的意识向大众扩展的过程中加以培育，这是唯一的道路。

但是文化问题，一般不能以发展阶段来衡量。从封建制向现代社会发展的想法，不能直接适用于文化，尤其是思想、文学、艺术的领域。生产力发展、生活水平提高是可能的。学术也会进步；但是，思想、文学、艺术即使有变化，

也不会进步。也许会取得技术上的进步，但不是文学、艺术的核心，那不过是附带的事。说到核心，日本的诗歌从《万叶集》到《新古今集》是有了变化的，但不能说是进步了。从清长①到北斋②的浮世绘也有变化，但并未进步。艺术不是进步，而是变化、变化成为可能的持续。所谓“断绝”这种思维方法，对于思想、文学、艺术的创造性工作来说，完全是致命的，文化的持续的观念对于要产生出值得产生的东西无论如何是必要的。

一切的文化都是传统的，非传统的文化是不存在的。因为所谓文化不外是一种在国民之中逐渐成熟的意识。文学、艺术也不能从别的地方产生。说非传统的文化不存在，意思并不是说：重读《源氏物语》吧！如果是这样，充其量只不过是对翻译文学的反动而已。这样的事早已重复过，并没有产生过任何结果。

一般地说，有意识地把日本的文化西方化的努力，主要是来自城市的知识阶级。所谓传统断绝的意识也和这件事密切地纠缠在一起。这是城市的产物，不是农村的产物。在城市，尤其是知识阶级的产物，不是大众的产物。一位敏感的外国人在日本国内旅行之后曾经对我说：东京人对自己做的事没有自信。开始我还以为这是日本人的特点，到农村一看，情况完全不同。农村的人对外国人，说的、做的一切都

---

①清长：指日本江户后期的著名浮世绘画家鸟居清长（1752～1815）。他画的美女都有秀丽匀称的体态和文雅高尚的仪容。他的画线条流畅，色调明快，风靡于当时整个浮世绘界。

②北斋：指日本江户后期的著名画家葛饰北斋（1760～1849）。在浮世绘画家们抛开向来的创作源泉的娱乐场所和歌舞伎剧院而转向一般生活的过程中，北斋是开拓者。他还把西洋画技法运用于自己的作品中，尤其是风景画有其独特的风格。他们画中始终保持着“葛饰地区的农民精神”。

很有自信，而且稳重。这和西方农民并无二致。我也如是想。这并非古来的风俗习惯在城市保留的少而在农村保留的多。这种事固然也有，但直接原因并不是这一点，而是包括旧东西、新东西在内，对自己和自己子女的应有状况的思考方法不同。农村并未意识到传统的断绝，而对自己生活在其中的文化的持续是抱有信赖的。同样的情况，城市大众在某种程度上也是适用的。但是，在大学里学习西方科学、阅读翻译小说的人们却不同。我不一定认为，对于城市的人来说，与农村的联系，同时也就是恢复与传统文化的联系。但是我认为，一般地说，对知识阶级来说，从意识上加强与大众的联系，是唯一能够为同时加强与日本传统文化的联系打下坚实的基础。如果唯物史观是正确的，那么，明治维新是不彻底的资产阶级革命，其后社会的基础结构残存着许多封建的东西，以及其上层建筑的文化现象是在与传统完全断绝的情况下经营这两个命题，当然是不能两立的。第一个命题无疑是客观事实，第二个命题只能认为是错了。不是文化断绝了，是觉得它断绝了。不言而喻，这种意识是不会因本人的心情如何而简单地变化的。如果变化，必须本人同社会的关系首先发生变化。怎样才能改变这种关系呢？我认为除了打破脱离大众的孤立状态，没有任何其它可能性。

其次的问题当然就是：存在于大众中的持续的东西的内容是什么？现在我还不能就这个问题进行分析。那里的确存在着落后的东西、封建的东西。但是，除了与该历史发展阶段相适应的因素之外，也的确还有带民族特色的东西。人们是在这里开始从地区的差别来考察文明的真正意义。同时，也是在这里产生了摆脱梅棹氏的观点的必要性。文明不是“更好的生活”和提高生活水平，而是创造价值——感觉的

和精神的价值。例如玛雅人创造出了一种形式[1]，所以是文明。基督教世界确立了个人的价值，所以是文明。不如此则一种文明便不可能对人类历史的总体具有意义。

且把话题拉回到民主主义问题上来。我说过，从战争期间到战后，大众的意识自发地提高了，这是一种不会恢复原状的变化。但这些大众恐怕是靠从《万叶集》时代一直发展下来的精神结构所支撑，恰恰在这个意义上，他们是日本的大众。所谓存在于大众之中的持续的东西，就是那种精神结构。它将产生什么样的民主主义？还有它会发展到什么地步？这些问题作为长远的预见，是与此密切相关的。

从历史上看，西方的民主主义是以个人主义为前提而构成的。众所周知，那种个人主义的历史背景是人格的、同时又是超越的神教。人是平等的这一观念并不是建立在不言自明的事实之上的。勿宁说社会的经验却暗示着相反的情况。战场上的骑士的能力，明显地并不平等。公司的事务员的效率也决不平等。在与神的关系上，人是平等的，除此之外没有平等的根据；这种议论是有说服力的。如果以民主主义给予所有的人以法律上的平等、更给予经济上的平等为目的，那么，对西方的民主主义的历史说来，神的观念是决定性地重要的，其理由是很容易想象得到的。

基督教所创造出来的个人的价值，离开基督教依然继续起作用。始于圣母子像的肖像画离开了教堂的墙壁，就会作为一般市民的肖像画继续起作用。在今天大部分西方人的意识中，个人主义并非直接同上帝联系在一起的。但是并不能从这件事得出结论说，可以同基督教毫无关系地谈论个人主

---

①可能是指玛雅文字，也可能指玛雅人的石造建筑物。

义以及民主主义问题。实际上，不曾创作过圣母子像的伊斯兰艺术，发展了复杂的几何学的花纹以代替发展肖像画。

决定日本大众的意识结构的历史主要原因，显然是与超越的一神教完全不同。目前虽然还不能深入地详谈，但如果简单地只谈结论，那么可以说，在佛教以前的神道世界中完全没有超越的结构（神道看起来在某一点上象黄教，在某一点上象泛灵论，在某一点上又象一种多神教）。问题是其后大众的意识结构是根本地改变了呢，还是怎么样。不言而喻，引起变化的可能性的第一个因素是佛教。但是，佛教本身至少不象基督教和伊斯兰教那样是明显的超越的宗教，纵令如此，但原样地接受它的，是少数知识阶级，而不是大众。由于日本的大众同佛教的接触而发生了变化的，与其说是大众的意识，毋宁说是佛教本身。另一方面，输入儒教不是为了变革意识结构，而是为了强化这一结构。儒教所提供的是绵密的逻辑技术。基督教只是在一定的时期里、在极其有限的范围内同大众有接触，这是无庸赘言的。我们认为日本人基本的意识结构一直毫无变化地延续到今天，是有充分根据的。

在日本2000年的历史中一直扮演着西方的上帝角色的，是刺激感官的“自然”。其结果，不是形而上学、而是独特的艺术繁荣起来；不是思想的文化、而是感觉的文化得到了洗炼。在这里当然无法深入详谈，我只想指出如下一点，即：曾经在造型艺术领域中发挥出来的民族感觉的令人吃惊的敏锐性，如今依然活在装饰自己房间的、制造出无数美丽的小物件的日本家庭主妇、职工和室内装饰家的心中。不幸的是，明治以来的油画还不曾形成一家的风格。也许我们今天依然能够对人类文明做出贡献的领域之一，仍然是造型和

色彩的诉诸感官的领域。日本人是美化生活的。他们为了使外观美丽，甚至牺牲生活的直接目的。日本国民把不是食品的东西摆列在饮食器皿里，严冬也能够忍受呆在美丽的但几乎没有取暖设备的寒冷房间里这是其他国民没有的。

日本国民为了美能够忍受任何事情，同时也是为了观念而不能忍受任何事情。殉教也好，宗教战争也好，在日本是不会发生的。正象观念里没有超越的神那样，一切价值也不会超越人生。价值的意识经常是从日常生活的直接经验中产生的，甚至本来是诉诸感官的美的价值也不轻易也脱离生活。屏风、扇子、画卷、挂轴……日本画的传统的框子不是西洋画的抽象的画框。这种情况同个人的自由未被绝对化，而容易在家族的意识中被取消这情况恐怕有着密切的关系。前面已谈到，日常生活的经验恐怕不能成为两个人的个人平等的根据，这里讲的未必是过去，而是今天。只是从过去延续到今天，不断地表现在文学艺术以及生活方式中，是决定其日本性格的东西之一种表现。

建立在个人的尊严与平等的原则之上的社会制度，在以这样的历史背景和精神结构为前提时，会怎样发展呢？截至今天为止，大地上的任何地方也没有这样的发展。这是日本的、恐怕也是中国的最大问题。这不仅对当事者来说，而且对人类历史来说也是巨大的实验。现在，能够有组织地进行这实验的，恐怕只有日本和中国。

结果这是否会成为对文明的贡献，当然谁也无法估计。这是不实践便不了解的事情，恐怕是我们不可能亲眼看到的事情。在我们这方面具有主体的要求这件事本身，就已经证明了那可能性的一半。

我不打算把民主主义是否在基督教世界之外形成这个问

题作一个问题。它是形成了吧。但是，问题是如何形成的。千真万确的是，它并没有以与西方相同的形式形成，而且最希望的也是不要成为与西方相同的形式。资产阶级民主主义的结果，如果必须是帝国主义战争和“逃避自由”，就不象话了；社会主义的结果，如果是所谓斯大林主义和流血，就太悲惨了。我想起了一位欧洲学者谈到关于精神和文明的宽容与不宽容时所表现出的远大的洞察力。不言而喻，超越的一神教的性格当然是不宽容的。在他看来，宽容精神的故乡是印度。但是儒教的中国，在建设社会主义的道路上，似乎不能不说已经开始呈现出同拜占庭的俄国有着某种微妙的不同。在日本，也许比在西方能够更敏感地感觉到那种不同。假如是这样，那么，我们就有理由能够创造出在某种意义上更胜过西方范本的我们自已的民主主义。也许有这样一种道路：通过没有宽容与不宽容的区别的一种经验主义，去实现不是“更高的生活水平”而是“更幸福的生活”。真正的目的不是生活水平，而是生活。纵令西方社会忘掉了这一点，但是日本的大众是本能地懂得这一点的。

在这里有着基督教和个人主义不曾创造出的一种文化、决没有断绝过的我们的传统，它对日本说来，是创造的希望。

“现代化”何以必要

从战争结束到最近①，盛行着一种说法：日本社会同欧洲相比，历史“落后”，从改变这种情况的意义上说，必须进行所谓“现代化”。那语调很天真，也不能说没有这样的意思：好象只要声势浩大地使国家“现代化”，世间一切不妥当的事自然会得到解决。因此，最近发生了针对这种说法的反作用。

第一个反作用表现在这样的议论中：在已经现代化了的地方，世间的忧愁并未消除。事实上，圆满完成了现代化的西方的人们，不是也因氢弹事件等等而苦恼着吗！这种议论（如果煞有介事地起个名称，那就是“超克现代”的理论吧）的重点在于这样一点上，即不必急于进行日本的现代化。所谓“超克现代”的理论就是现代化不必要的理论。战争期间所干的，就是为了这个。

第二个反作用表现在这样的议论中：哪里是现代化不必要，日本的社会已经现代化了，日本没有“落后”。难道为了拉回根本不存在的“落后”，有必要为此而大声疾呼吗！简单地说，那就是“现代日本万岁！”

产生以上两种反作用的原因（至少是原因之一），正如开头我说过的那样，就在于先前的现代化必要的理论很天

①此文最早于1957年10月5日至7日连载于《东京新闻》。

真。但是为了把这个所谓“现代化”的议论的一切再稍稍搞得清楚些，我想首先必须把“现代化”和“现代”这两个词的定义搞清楚。

第一，这里所说的“现代”是指欧洲历史上的现代。第二，这个现代的特征，大略说来，可以归纳为这样两个因素：高度的技术文明（以及高度的生产力）和以《人权宣言》为原则的民主主义社会。

日本社会的实际情况是否已经现代化，如果实际情况还有些地方尚未现代化，那么，探讨现代化的必要和不必要的问题，至少要就“现代”特征的两个方面分别进行探讨。

目前的实际又如何呢？

如果简单地谈结论，那么，在技术方面，同世界上一般国家相比，并不“落后”。在民主主义方面，同欧洲相比，有“落后”的地方。这种“落后”，当然并非在日本国内平均地遍及全国（例如日本同英国相比，城市和农村的差别，以及就劳动条件来说，由于企业规模不同而造成的差距，日本都绝对地大）。《人权宣言》在法国出现于18世纪末，在日本出现于20世纪之半，出现之后还不到十年。在以《人权宣言》为中心的“现代”这个问题上，怎么能说日本没有“落后”的地方呢！

战前日本是非民主主义的天皇制社会同高度的技术文明相结合的国家。战后日本为了使非民主主义的社会民主主义化曾进行了十年的努力（特别是制定以《人权宣言》为基础的宪法和民法、工会的发展和土地改革等）。可以说，现在日本正处在民主主义化过程尚不十分彻底的阶段，即处在民主主义化道路上的社会同高度的技术文明相结合的阶段。在这里，不合理的事情大量存在。但是这种不合理并不是靠

"超克现代"或者"现代万岁"可以解决的。

例如在中小企业中存在十分贫穷的工人。这是"落后"的表现，是民主化和"现代化"不彻底的结果；为了拯救他们，只有推进现代化。又例如，"现代的"教育的结果，据说出现了一面靠双亲的钱去上学，却不听双亲的话的孩子。这显然不是现代社会本身的罪过，而是它的不彻底性的结果，或者是它的一种特殊偏向的结果。这也强烈地表现了广播、电视、电影的有害的一方面。这既非日本的"落后"，也非偏向，正如罗马教皇最近的布告中也曾谈到的那样，是世界性的现象，恐怕一般地可以说是现代社会的坏影响的一面吧。

对于这类不同的坏影响，是不能制定出一种相同的对策的。

看了今天日本社会的实际情况，考虑现代化的必要如何的时候（在技术方面，事情大体上已经有了成就，所以这里所说的现代化，其内容是指《人权宣言》的原则、民主主义原则的贯彻），我认为无论如何只能得出这样的结论：现代化是必要的。我认为必要的理由如下：

第一，民主主义和现代，在欧洲的历史上经过了几个世纪。而且，西方人至今也并没有停止为民主主义的原则而斗争。有一种说法，认为日本不管怎样巧妙地推进工作，民主主义这个调儿充其量流行了十年，这种说法是不严肃认真的。严肃认真的说法应该是，已经开始干起来的事必须干下去。

第二，日本国民今天依然处境悲惨，其大部分不是民主主义的彻底的产物，而是不彻底的产物。例如关于日本煤矿工会，不管怎样是可以批评工会运动应采取的方式的吧。

但是，日本煤矿工人中最悲惨的那一部分人，既没有小组，当然也没有加入日本煤矿工会。如何解决这一部分人的问题，就是如何解决日本社会的现代化。在这个意义上说，现代化乃是紧急要务。

第三，《人权宣言》当然有历史性，但是它所表现出来的价值原则，具有超越时代和地区的、普遍性的一面。——至少我是这样认为。因而我切望在自己的国家里能够建立符合该原则的体制。重复说一句，这种体制正因为“落后”了，而将发达起来。因此，今后必须努力推动现代化。

第四，但是日本的现代化问题，不仅仅是日本的问题。世界将逐渐变得小起来。从整个世界的动态来看也可以知道，现代化当然会有曲折的。但是我认为，对日本来说，当然只能采取现代化的方向。

目前，1957年，我认为日本社会的当务之急是必须民主主义化。

现代化是必要的。但是西方化却未必必要。现代化即西方化虽然是明治以后日本历史的主线，但是却没有理由说今后的日本也必须如此。勿宁说，为了不重蹈失败的覆辙，有必要改变现代化即西方化这种想法。

要改变这种想法，首先，必须看到日本本身存在“现代”的自发性。其次，还必须消除对西方的深刻误解。

从第一个过程，脱离了西方化，就可能产生出为推进日本的现代化的独特办法；从第二个过程将会明确这样的事实：西方化原本就是不可能的（不仅是不必要的）。

日本的西方化不仅不是我们所希望的，也是不可能的。因为西方并非仅仅由民主主义的原则和技术文明所组成的，而是还得加上在那里从现代以前就存在的、在这里我暂且称之

为西方的传统的东西而组成的。对人类来说，民主主义的原则是普遍适用的，是能够期待在日本自发发展的。技术文明则正如经验所清楚地表明那样，在引进之后是能够自行使之发展的。

就上述两方面的任何一方面来说，日本的现代化，原则上都是可能的。但是关于第三个因素，即西方传统的复杂的总体，则无引进的余地。然而没有第三个因素，就不是西方化。就是说西方化是不可能的，而且不仅不可能，恐怕也不必要。因为日本有日本的传统文化。

日本的现代化恐怕只能采取民主主义的原则和技术文明以及日本的传统文化相结合的某种形式。我想这几乎是不言自明的。

如何推进日本的现代化？这个具体问题归结到一点，恐怕就是：民主主义的原则同日本的传统是否相互矛盾？回答只能是：是，或非。

是的理由，如今无须再在这里重复。可以说过去10年间，历史学家、社会法学家、经济史学家，总而言之，社会科学家的业绩都在证明、分析、反复证明了这一点。学者的文章纵令在文学上不是上等的，但学术上的业绩却不会因此而不复存在。很多事实都在那里被阐明了。不管大众传播的空气如何变化，事实也不会简单地改变。

总之，非民主主义的体制是同反民主主义的价值体系密切结合在一起的，脱离社会的经济、风俗、习惯、伦理等背景，就无法考虑该社会的组织。

在传统上就是非民主主义的社会的文化，至少其一方面同民主主义社会的建设是相矛盾的。

但这只是在一方面，而不是在全面；仅限于在文化为体制的背景（或者说体制是文化的背景）这一方面，而不是关于一国的传统文化的整体。因为文化在一方面是超越政治、社会体制的。因此，日本的传统不会同民主主义相矛盾，不会同“现代化”相矛盾。

例如日本语、日本艺术、日本风土……如果这些同民主主义相矛盾，那么就等于说，在日本，从理论上民主主义就是不可能的。我认为这个结论是错误的。

旧有的陋习无论如何都是同民主主义相矛盾的，必须加以破除。尤其是为了破除天皇制的、家长制的意识，人们所最期望的是竭尽全力推行普通教育。

但是，这样的事业不是靠着厌恶同民主主义没有直接关系的日本的风俗、习惯、艺术、自然与人事的一切，正相反，而是靠着尊重这些，才能够做到更广泛而且深入地植根于日本国民之中。

欧洲的现代是同国民文化传统的自觉相一致的，这一点是意味深长的。如果今天日本存在着所谓“现代主义者”同“传统主义者”的对立，那么，我不认为从这种对立将会产生很有建设性的见解。

当然，还原为法律条文和工资水平的现代社会的东西，在大地上任何地方都不存在，这是一清二楚的。欧洲的传统在欧洲有用，日本的传统将只在日本有用。

不过，为了不使“传统”一词停留在口头上，也许有必要用自己的眼睛试去比较一下例如实验了半个世纪的结果——日本的油画和固守传统的铁斋的作品。那么，就不会产生什么水墨山水画的封建性之类愚蠢的想法了。另外，为了不使工资水平这句话成为枯燥无味的词句，只要到例如常磐

或筑丰①访问一下小煤矿的少男少女采煤工就行了。担心在远隔万里重洋、连见也没见过的那些国家里所谓"已经走投无路"的"现代"的发展前途的心情，至少会暂时烟消云散的吧。

关于日本的"现代化"的争论，今后应该广泛地展开。

①常磐或筑丰：前者指跨越日本福冈和茨城两县的常磐煤田；后者指位于福冈县东北部的筑丰煤田；二者都是日本著名的大采煤区。

关于“赶上”先进国过程的结构

——特别是日、德现代史的情况

一

19世纪初以后的德国和19世纪末以后的日本，在历史和社会方面都有众多相似的地方。如果按照历史发展的顺序来列举双方共同的特征，则大体上可以举出如下几点：“封建制”的前史，在先进国家激发下感到落后才开始了工业化（以及“现代化”）、富国强兵（工业化与强大的军事力量）的成功、有限度的民主主义（尤其同英、美、法相比是落后的）、“法西斯主义”、在第二次世界大战中战败并被占领、经济上的繁荣等。

关于这里的若干词汇的定义，后面将根据必要再谈。在这里只要指出这样两点就够了：这些特征决不仅仅是日、德两国所共同的现象；但这一切的组合（历史上的相继发生）发生在时间与地点都不相同的两个社会之间，却是极其罕见的。如果认为比较日本和德国的社会是很有意义的，那么，这并非因为只是在日本和德国存在着共同的特定时期的特定现象，而是因为历史发展的类型相似是十分显著的。

关于这两个社会的不同，如果将截至今天为止人们常常指出的来加以归纳的话，那么大体有如下几个方面：工业化的开始时期，文化的传统（语言、宗教、价值体系等），社

会的结构（德川时代的武士与“容克”[1]农村共同体等），国际环境（锁国及其后的相对孤立、伴随着外国干涉的分裂状态与通过对外战争的胜利而取得的统一，等）。

这些不同点，大多数不仅存在于日、德之间，而且也存在日本和欧洲与北美之间。所以，从日本观察者的眼睛看来，这一切都几乎是日本的特殊性（特殊的日本性质）。就是说，这时，他们认为德国是欧洲的一部分，与欧洲、北美相比，唯有日本的社会是特殊的。

但是，日本的社会，在明治以后并非特殊到不能广泛地受到欧洲、北美、尤其是德国的影响。德国的占绝对优势的影响涉及宪法和大部分法律制度、官僚组织、平时征兵制和陆军、学术尤其是哲学、医学和大部分自然科学、音乐教育等各个领域。比较、探讨当时的先进国家情况的日本人为什么在这样一些领域里，主要以德国为楷模，其理由是不难想象的。第一，上世纪末、本世纪初的德国人在那些领域里恐怕是最先进的。森鸥外说过：“余等岂醉心于德意志之文哉！德意志之文载来医学上之真理为最多也，故曰德意志之文不可废。”（《医事新论》第7期，1890年6月）第二，关于政治、行政的制度，明治的改革领导者们虽然在某种程度上允许人民通过议会参与政治，但是他们认为把强大的权力集中在中央官僚政府手中的权威主义王制是适合日本状况的最有效率的制度。维新后未出三年，在1871～1873年间，明治政府派往美国、欧洲的岩仓使节团早已害怕法国民主主义的影响波及外国，就会“离间君民间的关系”，而对俾斯麦的德

①容克：原为普鲁士的贵族地主阶级，垄断军政大权的军人和官僚多出自这个阶级，是德国军国主义的温床。

意志君主制却大加赞美（《特命全权大使美欧考察纪实》）。第三，在日本领导层对德国的制度和文化表示出那样关心的背景下，一定找到德、日的历史发展中的共同课题。明治所面临的日本课题，是赶上先进国家。俾斯麦的德国在赶上先进国家方面已获得成功，并决心在许多领域中超过他们（德国落后的，是在民主主义方面；而日本的课题，至少首要的不是在这方面）。在日、德的现代史上有共同的课题，所以日本受了德国的影响，而且影响很大。所以说，不是因为两个社会的历史相似。

第二次世界大战后，许多学者之所以强调日、德的不同，是因为又在进行以外国（这一次是美国）为标准的改革，而与改革相关联，人们尖锐地意识到了日本的特殊性。学者的"问题意识"，与其说本来是进行日、德比较，不如说是在西方各国、甚至在与日本有很多相似现象的德国，也是在寻找其"法西斯主义"究竟与日本的"法西斯主义"有多大程度的不同。这样的接近方法，不仅对搞清被认为的日本的特殊现象有利，而且对搞清相互的关联（日本的特殊社会结构）也是有利的。其后，议论不仅是针对强调日本与德国、而是一般地强调欧洲、北美与日本的不同，并广泛流行起强调欧洲、北美与日本的共同方面来。议论的内容是高度的工业化和必然随之而来的各种现象。伴随着高度工业化而出现的各种现象的总体涉及到社会的所有领域，广泛而且深刻，如果同非工业社会相比较，则同高度工业化社会的不同仿佛是从未有过的。但是，我一向认为未必能把日本社会的特殊性和普遍性的相互关系搞得一清二楚。其原因之一是，特殊性主要按历史加以说明，而普遍性则主要用同时的结构（机能）分析方法加以叙述。恐怕也不仅如此。

日本现代化一方面存在着其特殊性（日本社会同另外任何社会都不共有的性质），另一方面存在着其同一切高度工业化社会所共有的性质；探索这两方面的关联是很困难的。为了探索这种关联，我认为考虑两者之间、日本社会同另外特定的高度工业化社会（其现在与过去）之间所共有的性质——例如注意日、德社会之相同、而与英、美、法社会之显著不同，这将是很方便的。换句话说，认准日本在根据不同抽象性的水平而进行分类的各种各样社会各自的抽象水平中的位置，这对了解日本社会同很多社会所共有的性质和只有日本社会所固有的性质的关系，是十分必要的。

当然，复杂的概念是没有固定定义的，例如"法西斯主义"这种现象也可以说随着定义的不同，既可通用于两个特定的社会，也可在同样的两个社会的一方存在，而在另一方不存在。如果把"法西斯主义"定义为"有组织地操纵和镇压大众、统制经济、军国主义"，那么，不仅日本、德国、意大利、西班牙的"法西斯主义"，就是斯大林主义当然也可以叫做"法西斯主义"。但是如果定义为"有组织地操纵和镇压大众、统制起来的资本主义经济、依靠军事手段的扩张主义、反动的（同"现代化"过程背道而驰）意识形态"，那么，"法西斯主义"就是两次世界大战期间日本、德国、意大利所固有的现象。除以上的性质之外，作为"法西斯主义"的特征，如果加上"中产阶级的大众运动和作为其中心的有超凡能力的领导者"，那么，"法西斯主义"就是德国和意大利的现象，而不是日本的现象。在可能是"法西斯主义"的几个定义中取哪一个，这决定于是否采用"法西斯主义"一词作为为什么目的而去分析怎样的社会的工具。如果目的在于比较日、德的社会，搞清两国相同而与其

它工业化社会不相同的性质，那么，“法西斯主义”一词就按照包括日、德的情况，其他尽可能少的情况而下定义（在以上三种定义中的第二种定义），那就最为方便了。

同样，关于“封建制”也可以这样说。“封建制只存在于欧洲的中世”这话可以包含两方面的意思。第一个意思是“与欧洲的中世社会具有完全相同结构的社会，在其它任何地方都不曾有过”；第二个意思，是“我给封建制一词所下的定义只适用于欧洲的中世社会”。如果认为是第一种意思，那是理所当然的，不值得特意加以拒绝。如果认为是第二种意思，那必须提出理由，说明该定义比其它可能的定义更合乎目的。如果目的不是尽可能具体地叙述欧洲的中世社会，而是同日本室町时代的社会结构进行比较，那么，这个定义恐怕就不合乎目的。

“法西斯主义”、“封建制”和“现代化”是根据几个性质的内容来确定定义的。它们的性质互相关联，形成特定的结构。其结构的要点，独立地决定是否便于对特定对象进行分析。所以，人们也可能有这样的议论：便于也好，不便于也好，从字面上当然不能避开那结构的要点。但是，所谓结构的要点，仿佛是另外许多性质从那里引导出来的一种性质，除此之外，毫无意义。这样的性质未必是一种。例如“法西斯主义”社会中的许多现象，也许可以从“资本主义的危机反应”来说明；也许还可以从“城市中产阶级的异化心理”来说明。采取哪一种说明，其标准不在各种说明的体系本身。就是说，要根据说明的目的来考虑哪一种说明的方法更合乎目的，仅此而已。

前已谈到，在这里是就比较日本和德国的现代史的意思而言。为了探讨彼此共同的性质的相互关联，在这里，无论

是日本还是德国，都注意其“被先进国家所激发，或多或少有意识地进入工业化（现代化）的过程”。如果把这个过程叫做“赶上”过程，那么，“赶上”过程对说明日本和德国现代史上许多共同现象的关联是很有用的。从浪漫主义文学到奥斯威辛①；从“自然主义”私小说到南京大屠杀。当然，能够说明日本和德国所共同的许多现象的相互关联的出发点，不仅是“赶上”过程。尽管如此，当前之所以特别以“赶上”过程为出发点，是因为我认为通过这样的说明可以搞清日本所固有的（与德国不同的）性质、日本和德国所固有的性质、一般曾有过“赶上”过程经验的社会所固有的（与无此经验的社会不同的）性质。

二

意识到落后而开始进行工业化（以及“现代化”）的，不仅有日本和德国，苏联和中国也都是出于对外独立的要求（对于来自先进国家的威胁的反应，在部分或全部已经殖民地化的情况下，则是从殖民帝国主义统治下解放）。与此同时，还有国民对文化传统的自觉，和国民对国家统一的愿望。换句话说，一般在后进国家决心赶上先进国家的时候，或多或少所意识到的目的，对外是国家的独立，对内是国家的统一，在文化方面是国民的自觉。现在，我就把这三种动机（目的意识）叫做“民族主义”（“民族主义”的哪一方面首先强烈地表现出来，则因时代和地区的不同而异）。在

①奥斯威辛：波兰西南部的城市。第二次世界大战期间，纳粹德国在这里建立了集中营，先后杀害犹太人及其他许多国家的人民达400万以上。

这种意义上，可以说“赶上”过程必然以“民族主义”为前提。

19世纪初，德国在法国大革命（注意其“民族主义”的方面）和拿破仑战争的激发下，产生了国民的自觉。费希特① 就是在这个时候奋起写了《告德意志国民书》；也是在这个时候，针对处在法国压倒一切的影响下的18世纪启蒙主义，强调“德意志文化”传统的浪漫主义呈现出繁荣的局面。实现政治统一则晚，那是在与明治维新几乎同一个时期，但是与日本的情况不同，它是以在对外战争（1870年的普法战争）中取得了胜利的普鲁士的军事力量为背景而取得的。18世纪，德国在政治、社会制度、资本主义机构、军事力量、学术和工业技术、文学、艺术等几乎一切领域都显著落后，大体上在一百年后，也终于赶上了英、法先进国家，这是依靠什么样的集体意志贯彻始终的呢？如果用一句话来说，那就是决心同先进国家进行对抗的“民族主义”。

日本的觉悟则较晚。黑船② 打破太平梦是在19世纪中叶；先进帝国主义的威胁加强了日本人的团结，是在19世纪最后的20年间。那时，在日本触动了几乎一切政治方面的和知识方面的领导者们的，也是国家的独立正在受到威胁的所谓危机感。福泽谕吉说：“个人独立则一国独立。”（《劝学篇》）甚至在福泽看来，当务之急，“一国的独立”也是高于“个人的独立”，而决不是低于它。为了达到一国的独立，必须“富国强兵”；要达到“富国强兵”，必须实行工

---

①费希特（1762～1814）：德国古典唯心主义哲学家。在政治上，反对封建制度，主张资产阶级的共和政体或君主立宪政体，宣扬民族至上，鼓励德意志人民奋起抵抗拿破仑的侵略。

②黑船：指从日本室町末期到江户末期，欧美各国驶抵日本的舰船，特指日本锁国时代的大型外国船只，因其船体均为黑色。

业化和政治上的统一；为了完成工业化和政治上的统一，必须按照先进国家的标准从根本上改革幕府体制；对这种必要的觉悟，便成为“赶上”先进国家的集体意志。天皇制一方面有利于政治上的统一，另一方面有利于维护文化传统，这是不言而喻的。明治用以撼动日本的，是天皇制民族主义。

但是一般地说，为了以民族主义为动力而达到“赶上”先进国家的目的，必须从先进国家学习其制度、学术和技术。对外国采取完全封锁态度，是不可能达到“赶上”的目的的，因此，必须实行开放。如果把知识方面的开放性叫做“国际主义”的话，那么，一切“赶上”先进国家的过程，也就包含民族主义的动机和国际主义的手段。

针对外部而发生的“现代化”，伴随而来的就是从外部输入制度和技术。日本的情况是，根据强调哪一面而能够清楚地加以区别的时代思潮是反复交替的。明治以来，锁国时期和开放时期、“针对外部……”的社会思想占优势的时期和“从外部……”的社会思想流行时期是循环的（我在另外的机会曾经详细论述过这一点。见《日本人眼中的世界》，收入《现代日本思想史讲座8·世界中的日本》中，筑摩书房，1961年）。

德国方面，其知识的开放性同在远东处于孤立状态的日本无论如何是不能相比的。在日本现代史上，没有国际的启蒙主义时代。在德国则有18世纪的启蒙主义。甚至有19世纪的国民文化时代，德意志人也从英、法文化吸收了大量的东西，而且比英、法从德意志文化接受的东西要多得多。假如说，在德国现代史上曾经有过能够同思想上具有锁国倾向的日本情况相比较的时期的话，那只是纳粹统治的10年。就是说，在日本和德国的过去，是有显著的不同的。但是其“赶

上”先进国家的过程必然地包含着民族主义和国际主义两个方面，在这一点上，它们并无结构上的不同。而且在这一点上，我想，不仅日本和德国，任何起步晚而以工业化为目的的社会都没有根本的不同。有时，某个社会之所以似是对外极端封闭，那是由于来自外部的强制力大。例如革命后的中国，很多事情都学苏联。中苏争论发生后，苏联之所以突然撤回专家，并不是因为中国方面的请求，而是因为苏联决定中断技术援助。中国同以美国为首的发达资本主义国家的来往之所以少，主要是因为美国采取“封锁”、阻挠其加入联合国、限制出口的政策，欧洲各国和日本盲从这种政策。在“文化大革命”最热火朝天的时候，给人以这样的印象：似乎是中国自己希望孤立。如果是这样，那么，可以说“文化大革命”的这一面——不辞对外孤立的一面，当然同工业化计划是矛盾的，而且是从一开始就不会持久的一时现象。

另一方面，社会的“现代化”还包含着制度和一般人际关系的合理化。在采用先进国家的模式、加紧进行“现代化”的情况下，那合理化现象，与先进国家的渐进的“现代化”情况不同，不会均等地出现在社会的各领域之中。可能是社会所说的战略要点首先被合理化，其他部分则仍残留着传统的秩序。从地区看，城市和农村，从经济上看，工业（尤其是骨干工业）和农业，从社会制度角度看，公的领域和私的领域，合理化程度会产生显著落差。这种落差，在“赶上”先进国家的过程中，将不得不重叠在国际主义和民族主义的分裂上。

至少在战前的日本，受了西方化影响的城市的风俗同传统的农村生活的对照，在任何人的眼里都是显然不同的。因为显然不同，所以“农本主义民族主义”才得以成立。虽然

重工业的合理化，在组织上、在技术上都前进了，但是农村的人际关系却几乎毫无变化，要引进新的技术就有很大的困难。而且众所周知，大城市的职员和官员在最新式的办公处办公（公的领域），傍晚，一回到自己的家中，换上和服，又扮演起家长的角色（私的领域）。因为存在着这种情况，所以直到1945年，“西方的物质文明和东方的精神文化”（明治时的“和魂洋才”）这句话在一定程度上还具有说服力。但是，“农本主义民族主义”也好，“西方的物质文明和东方的精神文化”也好，决不是现代日本所固有的思想方法。从19世纪末到20世纪，在帝俄，从“俄罗斯的大地和灵魂”到“民间去”，都有一种农本主义。在19世纪以来的德国，强调“物质文明和精神文化”的对立的学者变得少了。这样的想法，恐怕是“赶上”先进国家过程和伴随它而来的二重结构（合理化的落差）的反映，不仅在日本，凡处在“赶上”先进国家过程的任何社会都自然会表现出来（日本和德国不同的只不过是：把西方同东方的对立落在从先进国家引进的技术同本国文化传统的对立上，这对于居住在西方中心的德国人是困难的。所以，也可以说，德国是热心于把本来的二重结构加以理论化）。

德国19世纪加速推进工业化、俾斯麦的官僚国家、魏玛共和国①的议会民主制度，是不同阶段的工业、行政和政治的制度上的合理化——换句话说，19世纪的德国在加紧地、而且彻底地进行着公共的领域中人际关系的合理化。合理化的推进者当然是市民阶级，所以，“容克”贵族阶层同市民

①魏玛共和国：即1918年（或1919）～1933年的德意志共和国，因在魏玛城召开国民会议，制定《魏玛宪法》，故史称为魏玛共和国。最初由社会民主党右翼执政，1925年后政权逐渐为军国主义分子所把持。

阶级的对立始终伴随着"赶上"先进国家的过程。而且，农业的东部（今天的东德）同工商业的西部（今天的西德），还有信奉耶稣教的北部同信奉天主教的南部的对立，把这种状况搞复杂了。这是不言而喻的。但是，在这里应该特别注意的是，公的生活的合理化以某种速度推行时，而私的生活（其制度和思想体系）的合理化却没有条件同时进行，这时候——那不外是"来自上面的有计划的'赶上'过程"——感情生活将局限于私的领域。公的生活中的合理的语言（其典型情况是法律的语言）在表现理智的内容虽然正确，但不便于表现感情的内容（为了把语言洗炼得能够同时表现既理智而又富有感情的内容，改变二者的着重点，使之仍能用于公私两方面，则恐怕要经过相当长的历史阶段才能成熟。至少要在100年间才能有计划地实现）。于是发生了理智的公的生活同感情的私的生活的分裂。也许可以说，公的领域中的"合理化"唤起了私的领域中的"感情化"。一般地说，"价值"和感情是结合在一起的，所以，一方面存在着公的领域中的物质文明、"权力政治"和历史的无价值性，另一方面存在着私的领域中的精神文化、"优美灵魂"和个人的理想主义，二者之间变得没有关系。正如前面谈到的相当于"文明与文化"这种区别的东西，在日本曾经存在过。这在欧洲的德语中是典型的，在英、法语中却没有什么区别。在英、法语中，"文明"一词带有"物质的"、"无价值的技术的"、"非精神的"等涵义。这个词意味着既是物质的（技术的），同时又是精神的（有价值的）东西。总之，是同不开化（野蛮）相对立的概念。

在"赶上"先进国家过程中，如果在人格的理智同感情之间发生了分裂，那么，这种分裂就不仅表现为公的生活中

的物质文明和私的生活中的精神文化这样的区别，而且还表现为在“文化”本身的内部学术同文学、艺术的对立。当然，这样的对立虽然是任何社会都存在的，但是不会在任何时候、任何地方都表现得象在现代德国和现代日本那样尖锐。

学术的方法，大致说来是合理的；学术的命题，在任何时候、任何社会都通用这个意义上说，是普遍的（关于这一点，如果不是大致地，而是正确地来谈的话，那么话题就很长了，在这里恕不赘言。我再一次引用鸥外的话，他说：“医学者一也。”——如果说汉方是日本的文化传统和汉方的命题是否正确二者之间没有任何关系，那么，当前的目的就达到了）。但是，学者当然不是只搞学问。学者在有余暇的时候，是弹三弦还是拉小提琴，显然因时代和社会的不同而不同。是反对还是不反对原子弹，也是取决于该学者同有历史意义的社会间的关系。一般地说，学者在其学术研究中研究“什么”，一半是由社会赋予条件，一半是由学术本身（其历史和体系）赋予条件。如何研究其对象，原则上同特定的有历史意义的社会没有关系，仅仅由学者与学术之间的关系来决定。在这个前提下，学术的对象同方法发生关系，学者思维方法的习惯在微妙之点上也有受到许多条件的影响的。因此，在不同的国家会产生不同的“学风”——这样的事也是有的。但是要明确地断定不同的“学风”与不同的社会结构的关系，恐怕是困难的。因为一个方面的不同是非常微妙的，即使在同一个社会中，要把学术的某一领域所表现出来的“学风”同其它领域的“学风”结合在一起，看作一般的“学风”已经是困难的事。在这里我希望注意的只是这样一点：把学术作为纯粹的理智工作的表现，假如是超越社会

的东西，那么，文学（以及艺术）对于这种学术有着怎样的关系呢？

在本世纪前半，日俄战争后、太平洋战争时期，在日本形成的“文坛”是以创作小说的独特形式——“私小说”为主要工作。其特征是，第一，不把人物理想化，而是按照人的实际面貌加以描写（“客观描写”）；第二，故事限于作者本人（我）的经验范围，不涉及想象的世界；第三，本人经验的内容都是日常生活中的身边琐事（家庭纠纷、色情事件、筹措小额款项等）；第四，身边琐事都是有关本人感情生活的，不涉及理智生活的内容。这种以文学的最高形式为小说，小说的最高形式为“私小说”的文学观在日本“文坛”广泛流行其原因是通过引进法国自然主义小说，“客观描写”的理论产生了巨大的影响。实际上，所以有自然主义私小说的说法，就是为此（藤村、花袋、秋江、白鸟、秋声①等）。但是，今天来看一看作为法国“自然主义”小说典型的左拉的系列作品，除有上述意义的“客观描写”的意图外，与日本的“自然主义私小说”几乎毫无共通之处。左拉描写的不是本人身边琐事，而是市民社会中所有类型的人及其生活，是要象巴尔扎克那样创造出整个社会的巨幅画面。并且和巴尔扎克不同，是在19世纪末的实证主义的科学（尤其是医学）的影响下，以理智的分析态度对待其主人公的。最后，关于左拉本人的情况，除以上的特点外，还对社会正义抱有强烈的关心（“德雷福斯事件②）。

①指岛崎藤村（1872～1943），田山花袋（1871～1930），近松秋江（1876～1944），正宗白鸟（1879～1962），德田秋声（1871～1943）。

②德雷福斯事件：1894年法国军事当局诬告犹太血统的法国军官德雷福斯向德国出卖国防机密，德雷福斯被处终身苦役。但事实证明纯系诬陷时，当局却拒绝重新审理，引起广大群众强烈愤怒和不满，并展开了同反动派的政治斗争。左拉站在正义的一边，积极投入斗争。1899年德雷福斯终于被宣告无罪。

东西方的“自然主义”产生了如此巨大的不同的原因是什么？截至今天为止广泛的人们所接受的说明（例如中村光夫说）是：在本世纪前半的作家周围，不存在上世纪后半的法国小说家所观察和描写的市民社会。另一个补充说明（伊藤整的《逃亡奴隶》说）是：法国小说家观察了周围的市民社会，日本的小说家却自己决心成为市民（自由的个人），并同社会的习惯（例如家族制度）进行着斗争。谈这种斗争的经验的，是“私小说”；在多数情况下，这种斗争都是以失败而告终。所以，作家的失败记录是“私小说”。这样说明，的确把事情的一面解释清楚了。但是，事情的另一面是，日本的自然主义私小说作家不仅没有受到过科学的直接影响，而且本来就几乎完全没有同科学的精神打过交道。这种小说的世界局限于主人公的感情生活，不涉及理智的生活。虽然可以说当时的日本社会，作为市民的个人尚未成熟，但是却不能说不存在科学家。不是没有科学，而是科学与文学完全断绝了联系。日本的“自然主义”作家所代表的文学观，是要把理智因素排除在文学之外，讨厌讲道理，把私生活的喜怒哀乐看作文学的唯一对象。他们在这一点上，不仅同左拉、而且一般地说同法国现代文学是根本不同的（从帕斯卡尔①到瓦莱里②，从伏尔泰到左拉，对于法国现代文学来说，“人”是“思考的芦苇”，不是“喜怒哀乐”，或者至少是双方）。

就是说，“自然主义私小说”就是“私生活感情化”的实际情况的直接表现，而不是其他。是作为对于公的领域中

①帕斯卡尔（1623～1662）：法国数学家、思想家、散文作家，所著《思想录》、《致外省人书》对法国散文的发展影响极大。

②瓦莱里（1871～1945）：法国诗人。

的合理化的反动而发生的、“感情的私生活化”所产生出的反合理主义、反理智活动、反学术的独特的文学。而且，在日本，自江户文学以来就有重“人情”的传统，尊重日常生活的恐怕还可以追溯到江户以前的精神传统。所以，“私小说”的世界，触及了人情世故，即使在有很多弱点的人的悲惨生活中，也能酝酿出一种“沉静的”气氛，乃至歌颂“淡淡的”情绪。虽说这是反合理主义，却不是对合理主义的战歌。在那里并非具有非合理的东西、超越理智的东西、积极的主义（或者“崇高化”）。日常生活的秩序是靠社会的习惯来支持的，但是，打破习惯，向那秩序进行挑战的，就不一定只有在“现代化”过程中表现出来的合理主义。被“崇高化”了的非合理的力量——冲动，也同样是或者更可能是挑战性的、破坏性的。“感情的生活化”发生在日本的“赶上”先进国家的过程中。其文学的（艺术的）表现之所以没有产生出“非合理性的崇高化”，是因为有日常生活尊重主义的连绵不绝的传统。达到了“非合理性的崇高化”的，是德国的现代文化。“感情的私生活化”的典型日本式的表现，是“私小说”。在那里，中年小说家和年轻姑娘发生了关系，引起了同因袭守旧的社会的摩擦，因而无穷地担心。“感情的私生活化”的典型德国式的表现，是瓦格纳的煽动激情的管弦乐。在那里，因近亲通奸的激情而神驰魂荡的半神们通过残暴的权力斗争，或者通过对永恒的憧憬而陶醉于极度的幸福和死亡，就是说走向破坏一切。“私小说”和“乐剧”的共同点是，它们在任何情况下都全然没有想去观察、分析、描写和理解市民社会。正是这种倾向，才是支持着英、法现代作家的根本态度。但是在日本和德国，却认为这个问题属于社会科学的领域，与文学艺术无关。19世纪的

德国也和日本的情况一样，象英、法那样的市民社会尚未成熟。如果认为英国和法国的小说是现代市民社会文学的主要形式，那么，即使认为浪漫派以后的德国文学的代表形式是诗和剧，而不是散文的小说，也并不奇怪。在托马斯·曼的时代到来之前，代表19世纪德国文学的作家，纵令是以散文来写作，也不是小说家，而是诗人（从诺瓦利斯到尼采，从荷尔德林到里尔克）。诗人不是观察，而是沉湎于梦中，不追求理智的明晰，而朦胧地憧憬崇高的事物。他们和日本诗人的情况不同，不执着于日常生活，所以，他们去听形而上学的森林里的“奇怪的角笛”，去寻求永恒的彼方的“蓝色的花”，并且空想“善恶的彼岸”的“超人”。所谓浪漫主义乃是非社会性的自我的内心之歌。

德国文学在整个19世纪中，正是在这个意义上，是浪漫主义的。在那里不仅没有社会小说，甚至也没有象样的心理小说；既没有一位狄更斯，也没有巴尔扎克，而且既没有出现一位勃朗特①，也没有出现本亚明·贡斯当②，甚至连托马斯·曼也如此，其《魔山》和《浮士德博士》的丰富的内容，与一个时代的典型人物的多样性和人的微妙心理几乎毫无关系。不仅文学如此。姑且不说今天的所谓“浪漫主义音乐”，从19世纪以后直到最近（意思是截至“巴乌哈乌斯”③），德国人在造型美术世界中最富有独创性的事业，是第一次世界大战前后的“表现主义”。绘画上的“表现主

①勃朗特：指英国小说家勃朗特姊妹：夏洛蒂·勃朗特（1816～1855），《简·爱》的作者；其妹爱米丽·勃朗特（1818～1848），《呼啸山庄》的作者。

②本亚明·贡斯当（1767～1830）：法国政治家，作家。其长篇小说《阿道尔夫》被视为现代心理分析小说的发端。

③“巴乌哈乌斯”：德国建筑学家格罗皮乌斯（1883～1969）等人于1919年创办的“建筑及造型大学”，现代建筑运动从此开始。

义”不外是画家的内在情感——不安、憧憬和“情结”的外在化。塞尚画的天空之所以是蓝色，因为画家看到了蓝色的天空；高庚画的天空是蔷薇色，因为它美丽。但是，表现主义的天空则是绿色的，因为这种异样的、鲜艳浓烈的色彩是表现一种心态。文学上的“浪漫主义”与绘画上的“表现主义”极为相近。第一，它是面向内部而不是外部的；第二，在内部有着非合理性的深渊。在这个意义上说，不仅可以得出瓦格纳的管弦乐是“浪漫主义音乐”的结论，而且它甚至包括、归纳和完成了其前的浪漫派文学和其后的表现主义绘画中典型地表现出来的诗的、造型的现代德国的整体。难以抗拒的“陶醉”……这里姑且不谈与纽伦堡党代表大会的“陶醉”有怎样的关系，所要重点说明的是，再没有什么东西比这样的文学艺术的状态更远离科学精神的了。

明治以后，日本的科学与文学是在彼此毫无关系的状态下相互独立地发展的。19世纪的德国也是一方面存在着理论的（合理的、抽象的）、具有极其严谨的体系的学术，另一方面存在着把非合理性的“崇高化”推进到极端的文艺。所以，把日本的科学的东西同文艺的东西的两极分化倾向，解释为同引进的学术与引进的文艺思想毫无关系，我认为是没有充分说服力的。肯定也有这样的因素。但问题是两极分化倾向在德国也表现得很明显，所以，首要的是，必须根据日本和德国的现代史的相同因素来加以说明。同日本的情况相比，德国的学术是远为自发的。至于浪漫主义的文艺，同引进的启蒙主义恰成对照，这才是自发的德国文化的中心。因此，只能认为，日本和德国任何一方的情况都是由于社会的一面迅速合理化而被逼进私的领域里的感情生活，把同合理化的断绝作为根据，才发现了其自身的表现。日本一方采取了

"私小说"的形式，另一方采取了"乐剧"的形式，这是由于传统的文化和社会结构不同。这一点，我们回顾第二次世界大战后、特别是最近日本的状况时，就会更加明了了。日本的合理化开始影响到私的领域，是在战后。传统文化的约束力变弱了，个人被编入共同体的方式至少在城市的一部分也崩溃了。换句话说，在城市中间阶层的一部分人中，"原子化"的现象变得引人注目起来（"家庭至上主义"）。在这个意义上说，现在，第二次世界大战后的日本社会结构和第一次世界大战后的德国相似。"私小说"早已行不通，代之而起的"非合理性的崇高化"，作为对科学技术万能主义的反动已经表现出来了（《怨恨主义》）。

三

工业化起步晚的社会，为了"赶上"先进国家，必须把有限的资金、劳力和技术等集中在工业化的战略要点上。不管其要点为何，为了选择要点并把努力集中在它上面，就必须要有强制力量的中央统制机关。而且在从外部流入的资金不多的情况下，只能抑制劳动人口的——在劳动人口的大部分是农民的社会，则是农民的——生活水平，以设法积累资金，同时为了压低大众的生活水平，也是必须要有一个强大的中央集权政府。无论是以大众运动为背景而成立的政府，还是镇压大众运动而成立的政府，这种必要恐怕是共同的。所以，在"赶上"先进国家工业化的过程中，或多或少都伴随着官僚主义的寡头统治。日本和德国的情况是如此，苏联的情况是如此，甚至中国的情况也不能不认为是如此。

抑制劳动人口的生活水平，就是缩小国内市场。当然，

加强了对海外市场的关心，尤其是如果工业的发展必须大量进口原料的话，那么，就必然产生经济扩张主义（维持贸易收支、确保工业资源）。但是，经济扩张主义未必一定同军事扩张主义结合在一起。从日清战争[①]到十五年战争[②]的日本情况是，在先进的帝国主义统治亚洲的条件下，经济扩张主义产生了军事扩张主义。德国的情况则是，在实行有计划的工业化以前存在着军国主义，普鲁士的军事扩张却创造出1870年以后的国民的统一国家。图解地说，这同日本的情况相反，是军事扩张主义产生了经济扩张主义。可以说，这一情况也表现在明治的陆军同俾斯麦的国防军的不同构成上。锁国的幕府体制已经把大部分的武士官僚化了。日本陆军不是由士族的军官团来率领，而是以多数平民出身的军官为中心，作为同原来武士集团的对抗力量而成立的。而德国国防军的军官团则是以源远流长地来源于普鲁士骑士团的当地贵族为中心。国防军不是为了对抗武士贵族集团，恰恰相反正是作为它的扩大而组织起来的。现代日本是从“德川太平之梦”出发而逐渐军国主义化的。俾斯麦以后的德国则从贵族军国主义出发，通过工人、小市民阶层在政治上的过激化，达到纳粹总体主义的。

经济上、军事上的扩张主义原本并非日本和德国的“赶上”先进国家过程所固有的现象，只不过在“赶上”先进国家过程本身具有加强这种倾向的一面。正如人们经常指出的那样，一般地说，先进资本主义的经济、军事扩张主义，在

---

①日清战争：即中日甲午战争。

②十五年战争：指日本帝国主义者自1931年至1945年接连发动的侵略战争，具体地说就是从侵略我国东北三省开始，到对我国进行全面侵略，又发展到对东南亚及西太平洋各国的侵略战争。详见本书《战争和知识分子》一文。

19世纪是典型的（古典殖民主义），它已和日本经营大陆的失败而一起告终，从本世纪后半起引人注目的是与古典殖民主义采取不同形式的经济扩张主义（“新殖民主义”）。“赶上”先进国家过程开始于第二次世界大战后，眼下还没有显示出军事扩张主义倾向的事例。尤其是还看不到在中国共产党政府的外交政策中指出的、令人想起过去的英法帝国主义和日德军事扩张主义的事实（关于其详细情况，我曾谈到过，这里不再重复。见拙文《文化大革命纪闻》，中国之会编《中国》1969年2月、3月号，收入平凡社《加藤周一著作集》第9卷）。从经济方面看，迄今的中国，可以说不是象日本这种类型的必须进口工业原料，而是必须进口粮食，而且一直是依靠动员广大群众的劳动力来弥补资金的不足。和普鲁士的情况形成对照的是，在中国有由文官进行统治的悠久的传统。中国所固有的这种条件，同第二次世界大战后的一般倾向结合在一起，使得武装起来的扩张主义的形成的可能性显著地变小了。

从大众方面看来，权力向伴随“赶上”先进国家过程的官僚机构集中，是受到了统辖权力的体制内在的手段的限制。当然，这里所说的“受到了限制”是同先进国家相比，未必是同该社会的“赶上”先进国家体制以前相比。在日本，这个问题最为明显。从德川身分制社会向明治立宪君王制的推移，意味着“民权”的扩大，这是不言而喻的。关于俾斯麦时代及其以前的德意志，恐怕也同样可以这样说。但是在先进国家，民主主义是走在工业化的前面，至少是二者同时并进的；在后进国家则与此不同，工业化方面的“赶上”先进国家却伴随着民主化方面的落后，或者是迅速的工业化不得不在牺牲民主化的基础上进行。在这样的条件下，

大众不得不被迫采取如下的立场：或者毫无批判地接受整个权力机构，或者拒绝接受整个权力机构。另一方面，在处于"赶上"先进国家过程的社会中，存在着合理化了的公的领域和传统的（而且作为合理化的反动的感情的）私的领域这样两极分化。如果说，这种两极分化是反映着合理性——非合理性的人格分裂，那么，不管是对权力的全面接受，还是采取拒绝的行动，极端合理的表现和极端冲动的非合理的表现，总会随着时间和场合的不同而不能不表现出来。

第一，接受体制的合理主义，在有能力的官僚身上表现得最为典型。政权决定目的之后，官员便以最合理的手段去完成那目的。在极端的情况下，纵令那目的是要虐杀几百万犹太人，有能力的官员也决不会去批判交付他去实现的目的本身。第二，接受体制的非合理主义，在被操纵的大众处于歇斯底里状态时表现得最为典型。例如我国国民的极端的精神总动员和竹枪训练；又例如纽伦堡的纳粹党代表大会。第三，拒绝体制的合理主义，在组织起来的极左政党身上表现得最典型（抽象的合理主义的意识形态信仰和随之而来的组织利己主义的打算）。第四，拒绝体制的非合理主义，在缺乏领导人和组织的大众运动过激化上表现得最典型。例如第一次世界大战末期帝政德国的水兵叛乱。还有日本的抢米骚动。

以上其中任何一种现象，都不是日本和德国所固有的。把日本和德国的情况同先进国家的情况区别开来的，是两极分化倾向显著、在接受体制（盲从）和全面拒绝之间不存在批判的肯定这个中间项（即使有，也很软弱），在彻底的抽象合理思考和冲动的感情爆发之间，缺乏合理地加以控制的感情表现。

现在来比较一下两次世界大战间日本和德国的情况，如上所述的两极分化的倾向，在德国的大众方面比日本的情况更远为彻底。反政权运动在20年代的德国，是表现为尖锐的阶级斗争；而在日本，阶级斗争实际上仅止于有限的少数（在第一次世界大战后的日本，劳资争议事件的次数确实上升了。但是在全部劳动人口中，有组织的工人所占比例几乎微不足道。几乎没有作为组织起来的阶级斗争的农民运动）。另外，手段的极端合理性和目的的狂信的非合理性的对照，例如30年代纳粹的行动方式比日本军国主义的情况更显著。德国人把"疯狂"彻底地组织起来了，而日本人则想通过"亲切关怀"和大众的"心情"来加以控制（"八纮一宇"①和《我的奋斗》②的意识形态，在夸大妄想的非合理性这一点上，并无不同。但是"国民精神总动员"无论在城市还是在农村，并未深入到广大群众中去。南京大屠杀在骇人听闻的残忍性这一点上，并不次于奥斯威辛。但是，这并非是有计划、有组织、在远离战场的地方，一面计算着"杀人费用效率"，一面冷静地实行的）。

日本和德国的这种不同——不是结构的不同，而是程度的不同——是从何而来的呢？第一，从精神方面看，正如比较浪漫主义和以"私小说"为特征的自然主义时已经谈到的那样，在日本有尊重日常生活的一贯方针。这是可以追溯到《万叶集》和《今昔物语》（本朝部世俗）的悠久的传统，佛教既不能动摇其根本结构（不是日本佛教化了，而是佛教

---

① "八纮一宇"：日本军国主义在太平洋战争期间为了粉饰其对外侵略而提出的口号，意思是世界一家。

②《我的奋斗》：德国法西斯头子希特勒写的自传。他在书中鼓吹德意志民族是世界上最优秀的民族，应该统治整个世界。

日本化了），儒教也不能对其基本原理进行挑战（在某种意义上，儒教把尊重日常生活的一贯方针理论化并且加强了）。以日常生活的实际为准则的智慧，一方面不断地抑制抽象的理性活动，质言之就是阻挠合理性的单独活动（生活的最后根据不是合理性，是经验）；另一方面，在把感情纳入日常生活秩序的同时，不把热情绝对化（"崇高化"）；而代之以相对化（"义理和人情"的"人情"正是典型的纳入社会秩序中的感情）。在这里，合理的事物和非合理的事物的对立，在日常生活的平衡中被缓和了。但是在德国，在其精神传统中，有从《尼贝龙根传说》①以来的非日常性的指向，有雅科布·贝梅以来的基督教神秘主义。浪漫主义可以说是异教的热情，或者冲动的基督教的神秘化、崇高化；是非合理的东西被绝对化了，是同莱布尼兹②以来的、并被18世纪启蒙主义所强化了的彻底的合理性相对立的。在那里没有以对立为媒介的经验主义（与英国不同），没有使对立缓和的尊重日常生活的一贯方针（与日本不同）。合理性与非合理性的两极分化现象，凡有机会，都会远较日本的情况更为尖锐、彻底、激烈地表现出来。

第二，从社会方面来看，日本的工业化发生在政治上的统一（1868年）之后。这种政治上的统一，一方面大大地粉碎了上一时代的身分制阶层（非贵族的官僚机构），另一方面，接办了上一时代遗留下来的部落共同体，质言之，是以扩大的形式进行的。甚至在两次大战期间，工业化的程度降低了，城市的人口并未进行"原子化"，同农村的血缘联系

①《尼贝龙根传说》：即《尼贝龙根之歌》，大约产生于1198年至1204年之间的德国著名的民间英雄史诗。

②莱布尼兹（1646～1716）：德国哲学家、数学家。

也得到了加强（如果在城市里成功了，便衣锦还乡；如果失败了，也可以回乡务农，忍受饥寒）。所有这一切条件，自然缓和了城市中的阶级对立。尤其是处在意识形态方面的半锁国状态下，整个明治、大正、昭和时代反政权运动不能不停留在极其微弱的形势中。德国的情况则是工业化（从19世纪中期起加速发展起来）走在政治上的统一（1871年）之前。工业化本身是按照破坏农村共同体的方向进行的；政治上的统一不是扩大共同体而是以强加在共同体之上的贵族的、武力的政权为中心进行的（贵族的官僚机构）。而且，在两次大战期间的萧条时代，城市工厂工人失业后彷徨街头（已无回乡务农的可能性），"原子化"了的城市下层中产阶级处于精神和物质上极端不安的状态之中。德国不曾有过闭关锁国的经验，18世纪以来外国的革命意识形态的影响不断地渗透到国内，这是勿庸赘言的（马克思毕竟是用德文写作的）。所有这些条件，当然会引起、事实上已经引起了比日本更为尖锐的阶级对立。就这样，"赶上"先进国家过程中，在日本和德国都产生了合理的事物与非合理的事物、全面接受体制与全面加以拒绝这样两极分化的倾向，但是，两国的精神方面的传统、工业化的程度、官僚机构的性质、社会共同体的结构、国际环境等各种条件却能够起着如下的作用：在日本削弱这种倾向，而在德国则加强这种倾向。

四

以上对日本和德国的现代史所作的比较考察，虽然十分粗略，但是，我想却启示了我们如下的假说（不言而喻，以下的假说并非仅仅建立在对日本和德国的比较的基础上。而

且，对日本和德国的比较所启示我们的假说，未必只有如下的假说）。

假说之一：关于包括日本和德国在内的一般决心在工业化（以及现代化）上“赶上”先进国家的社会共同表现出来的现象。假说之二：关于“赶上”先进国家过程的类型分类，决定日、德型的位置的一个图式。假说之三：关于在“赶上”先进国家过程的相同类型之中，对日本与德国之不同的分析所启示人们的、决定个别社会间的不同的因素是什么？

1．在一切“赶上”先进国家过程中，同先进国家的情况相比较，三种对立现象或者说两极分化现象表现得十分尖锐。

作为动机的民族主义同由于技术上依存于先进国家而产生的国际主义的对立和相互反应。把技术引进的影响仅限于技术方面是困难的（即使在今天的日本仍然残存着“崇拜外国”和“向外国一边倒”的倾向），所以在那里，或多或少会引起两种文化（先进国家的文化和本国的传统文化）的冲突，以及“挑战与反应”（从这一点也一定可以说明。极端狂信的民族主义的可能性，民族主义是处于重大威胁的情况下成为狂信的。旧殖民地国家的知识分子讲外国语——英语或法语——越流畅，其民族主义感情越激烈。这个问题在这种现象中也表现出来了）。

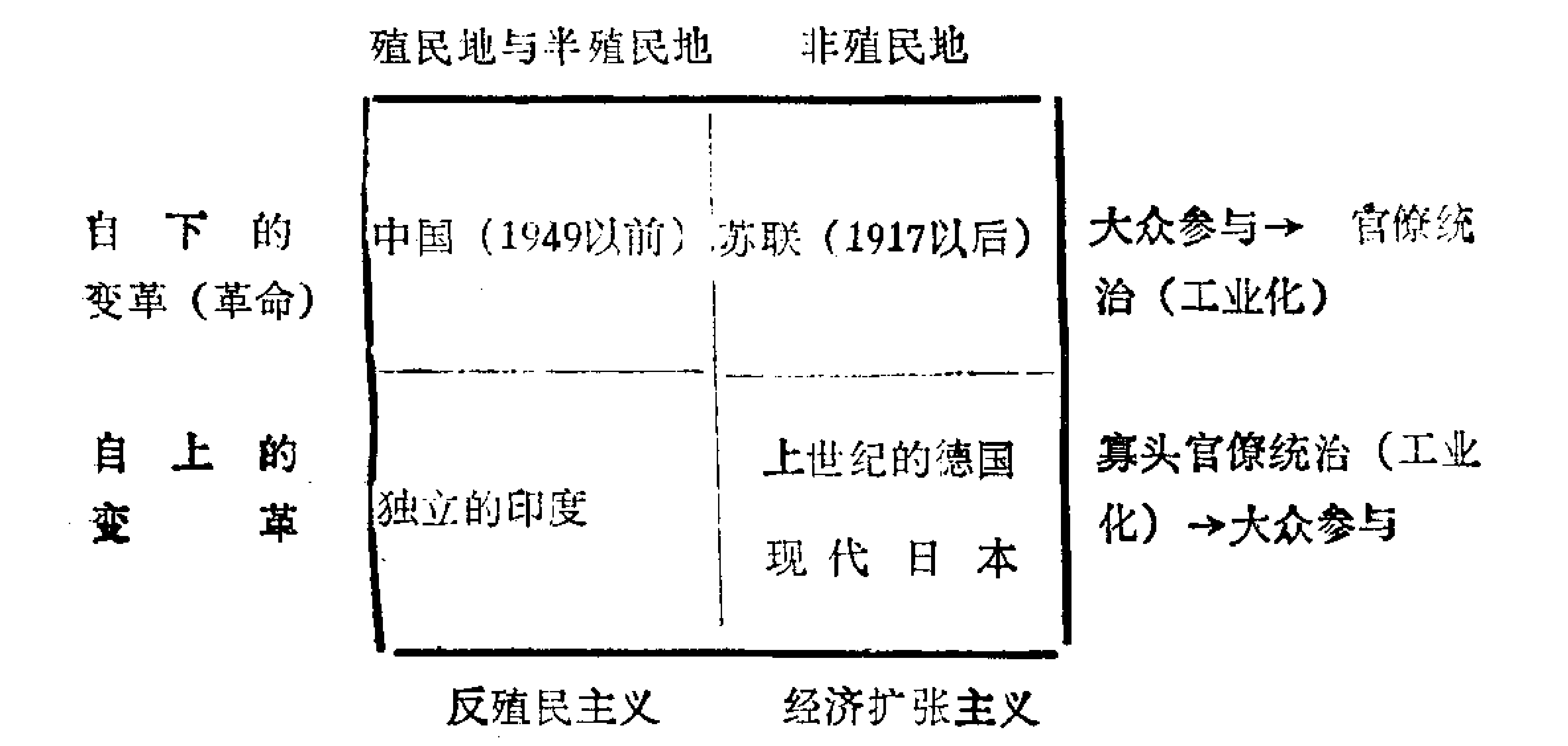
合理化在遍及整个社会之前，首先在战略上局部加以贯彻。作为它的反动，非合理主义被加以强调，合理的东西与非合理的东西（感情、冲动）的对立变得尖锐起来。这种对立常常重叠在外来的东西与传统的东西、城市与农村、公的领域与私的领域对立上。在个人来说，随着这种重叠，如果对立变得内向化，便会产生人格的分裂倾向，而有着理性控

制的感情或感情的东西，其内涵的合理思考的形成，将显著地变得困难起来。没有感情内涵的合理思考，是技术性的思考。不为理性控制（作媒介）的感情，不是创造价值的。从这件事可以预料到，也可能出现在设定目标方面有弱点、而技术手段很强的社会（实际上，奥斯威辛的目的是愚蠢荒谬的，所采取的手段却有非凡的效率。又例如战后的日本，缺乏能够确定目标的政治领导人，却在赋予了不言自明的目标的企业经济活动方面发挥了技术上的能力）。

在高度发达的工业社会里，勿庸赘言，要取得官僚制度的统治、管辖与大众对政治过程的参与之间的平衡之难或二者择其一的倾向，是很明显的。但是，在工业先进的国家，并非从开始就是如此。后进的工业国家与先进国家不同之点，是该二者择其一的倾向并非出现在工业化的末尾，而是在工业化的开始就不能不表现出来。这是从大众参与开始而放慢工业化的速度呢？还是为了官僚统治和高速工业化而牺牲大众参与（民主主义）呢？（这是以二者择其一的形式表现出来的，所以，根据选择哪一方，也可以区分“赶上”先进国家过程的类型）。

以上三种“对立”的尖锐程度，并不是表明一般后进国家的特征的性质，而是与时间和地点无关地表明决心赶上先进国家的后进国家特征的性质。根据这一基本的性质就足以说明处在“赶上”先进国家过程的社会（以及从“赶上”先进国家过程继承下来的“超过”先进国家的社会的一部分），偶尔表现出来的许多现象。这种说明的具体事例，如我们已经分析过日本和德国的情况那种具体事例。

2．在“赶上”先进国家过程的类型分类上，有着许多方法。方法之一如下图所示。传统社会的变革，是依靠大众



的力量“自下”进行呢？还是依靠传统的统治层“自上”进行呢？根据这一点可以区分为中国型、苏联型与印度型、日德型。另外，根据传统的社会是否曾经处在外国帝国主义的统治之下，就是说根据是已经殖民地化了呢，还是尚未殖民地化，可以区分为中国型、印度型和苏联型、日德型。如此建立起来的“赶上”先进国家过程的社会，其国内走过怎样的历程，根据创建体制的变革性质，记在图的右侧；对外采取怎样的态度，根据有无殖民地化，记在图的下侧。

国内经历的两种类型，是大的分类，换言之，只是指明重点是在官僚机构和大众参与这二者的哪一侧这一重点移动情况。没有官僚机构的社会是没有的，没有大众或多或少对政治过程的参与，就没有“现代化”社会——不管如何理解它的意义。重点的强调程度以及重点的移动速度，在中国型和苏联型之间是不同的，在印度型和日德型之间也不同。

如前所述，经济扩张主义是否与军事扩张结合在一起，决定于其它许多条件。但是没有经济扩张主义，就没有（工业国的）军事扩张。就是说，经济扩张主义纵然不是对外侵略的充分条件，却是必要条件。而且，不言而喻，经济扩张

主义未必是以“赶上”先进国家过程为前提。先进的工业国家在其发展的所有阶段上都曾经有过这种现象（处于“赶上”先进国家过程的社会的一般特征，在第一个假设中之所以不包括扩张主义，就是由于这个原因）。但是“赶上”先进国家过程愈成功，就愈具有加强扩张主义的一面。

根据这种分类，日本和德国属于同一类型。所以，日、德的比较，对于思考决定同一类型中的不同因素，自然也是有用的。

3．决定日、德之不同的主要因素有三。其一，是精神（世界观、意识形态）史的传统（一方的此岸性、日常性和另一方的彼岸性、对日常生活的超越性）。其二，是传统社会的结构（一方的官僚士族和另一方的贵族地主、容克。又，部落共同体的作用不同）。其三，是国际环境（一方极端孤立，另一方国际交往频繁）。

这三个因素当然是彼此密切地交织在一起的。世界观、意识形态同社会的结构是相互影响的，因此，问哪一方面是基本的，恐怕没有意义（问题是把一个函数写成怎样的形式更方便）。关于国内条件和国际环境的相互关系也如此。日本和德国，一方国际交往频繁和另一方极端孤立，清楚地表明了先进国家意识形态影响的不同（特别是其时期的不同），这一点正如前面已经谈到的。这三种因素相互关联的整体，不是决定处在“赶上”先进国家过程的社会（上面谈到的）的类型，而是决定其个性。

除了前述假说之（二）以外，可能还有很多类型的分类法。如果采取此外的分类法，也许那种当作不是决定类型而是决定个性的因素，作为决定类型的标准是会有用处的。

但是这样的因素——传统的世界观、社会结构、国际环

境，不是左右假说之（一）所列举的特征的东西。换句话说，一个社会进入“赶上”先进国家过程时，不管其社会的传统世界观为何、社会结构怎样，也不管该社会是处在半锁国状态，还是位于欧洲中心、同先进国家具有经常交往的关系，其价值的民族主义同国际主义的对立、思考的合理性同感情的冲动性的分裂、是官僚统治管辖还是大众参与这种二者择其一的倾向是必然要表现出来的。

以上三种假说，只对几个具体社会的发展进行观察，是不能加以证明，但也不能加以否定的。只要不遇上与此相矛盾的事实，目前按照这样的轮廓，似乎是能够观察和分析具体的社会的。这样的整理方法和绘制方法，具有什么积极的意义呢？

第一，运用这种方法，也许在某种程度上能够预测出今天处在工业化道路上的社会将来可能遇到的问题。如果能做到这一点，那么，对于问题的不幸的解决方法也就能够预先有所警戒了。第二，关于象日本和德国的情况那样，“赶上”转化为“超过”先进国家的社会问题，在根据过去经历的关系来对未来进行预测的时候，这种整理方法也许有些用处。而且有必要限定时代和对象，并把分析加之于更具体的问题上。例如关于所谓“大正民主”①和“魏玛共和国”的20年代，我认为与作为“法西斯主义”前阶段的性质进行的比较，也能够涉及今天的日本国。

---

①“大正民主”：是日本大正年间要求民主改革的运动，反对藩阀制度、军部跋扈、争取确立以议会为中心的宪政、争取实行普选为其内容，其主要指导理论则是天皇机关说和民本主义。

现代的社会与人的问题

战争没有解决任何问题。可以说，两次世界大战并没有解决战前已经存在的一些问题，而且夸大了它。其结果就是“现代”。存在统一这个时代的原理或至少能够归纳这个时代的问题的基本的、唯一的问题吗？回答恐怕决定于看法。不仅有无数的问题，而且如今有无数的看法。

但是第二次世界大战后，世界上大部分人口所直接面临的社会问题，是随着高度工业化而来的人的变化问题，而不是其它问题。不言而喻，这是一个老问题。西欧大规模工业化开始取得了进展的时候，人们就议论起“机器”和人的对立关系。其后，美国在更大规模发展工业社会的时候，人们便意识到同“技术文明”相对比，人的价值正面临着危机。可以说，这一切问题只是西方社会的内部问题。问题超出西方社会的范围而扩大为世界规模，是在两次世界大战以后，特别是第二次世界大战以后的事。

其原因，第一，高度发达的工业国家已不限于西欧和美国。第一次世界大战后的日本，第二次世界大战后的苏联，作为拥有高技术水平的工业国家涌现出来了。同时各地区的政治、经济相互依存关系变得越来越密切，而且其中心向美、苏两极分化并集中，这种倾向已经变得十分明显。人们回顾战后十年，当然会记得：从危地马拉经苏伊士到朝鲜半岛，所有地区的所有政治事件，都是同这两个中心相关联而

得到解释、得到处理的。在经济上，再没有比一个国家市面的变动、“援助”、“国外定货”等更能直接影响广大国民生活的了。而且常言道，通讯传播技术的发展使地球变小了。马可·波罗的旅程被缩短到两天，而且在某种程度上已经日常生活化；巴黎的政变，不到半天，东京就报道了。由于高度工业化的结果，西欧社会面临的问题，至少其中的一部分是不能不直接引起全世界的关注。

但是，第二次世界大战后的世界富有特征的最大变化，显然是社会主义社会的发展和旧殖民地或半殖民地的独立运动的高涨。当然，那动机正如我国至今仍在反复阐述的那样，是很复杂的。但是最近，在以通过工业化来克服贫困为目标这一点上，社会主义和民族主义似乎有了共同的一面。殖民地独立后，首先必须解决的最大问题，就是贫困；而解决贫困的唯一道路，在一切情况下几乎都是工业化。所以，在亚非的任何地区，激烈的民族主义常常都是伴随着对工业化的强烈希望而表现出来的。另一方面，社会主义不是在西欧先进的资本主义国家、就是说“资本主义内部矛盾”最深刻的地方实现，却是在落后的资本主义国家俄国实现的。其结果所发生的是，财富绝对量的增大、社会主义制度下的工业技术的发展和生产力的急速增长，比起财富的公平分配来给人留下更深刻的印象。如果说第二次世界大战前，社会主义向西欧大众显示的，是财富分配的公正化，那么，今天社会主义向亚洲后进各国大众显示的，则是限于有关经济的方面，主要的是作为能够迅速接近工业化目标的手段。俄国革命并不是例外，第二次世界大战后的社会主义再一次不是在工业的西欧而是在非工业的亚洲获得了成功。东欧是在苏联军队的麾下实现了社会主义化的，而中国是在没有苏联的一

兵一卒的地方自己建立起社会主义政权，并着手国家的工业化的。指望今天这个国家的工业化失败，正象指望明天在英国会发生社会主义革命是同样的愚蠢。如果没有战争，中国肯定会向全世界证明：她将紧接苏联之后，能够依靠社会主义通过迅速的工业化而克服贫困。这个实例将给予埋头于研究如何提高极端低下的生产力这个问题的大多数国民以强烈的印象，这是浅显易懂的道理。

因此说，现代的共同问题是工业化。在某些地区，这是同民族主义结合在一起，将成为对贫困进行战斗的手段。在新的社会主义国家，它同体制相关联，将取得迅速的发展。在另外的地区，已经完成了的高度工业化却遇到了未必是从开始就预料到的众多的困难。

但是，那困难的性质是深刻得会同人的概念本身发生抵触的。这个问题开始是西欧觉察到的；今天，美国也开始尖锐地意识到了。在这个意义上说，第二次世界大战后，象李斯曼和弥尔兹这样的美国社会学家的活动是值得注意的（他们在独特方法的自觉之下，分析了高度发达的工业社会必然产生的人的类型问题。他们所指出的问题的一部分，显然在社会主义社会是不存在的，例如商业广告。但是大部分在社会主义社会当然也存在，这些恐怕是大量生产和组织的发展所固有的问题）。

总之，全世界既然都以工业化和技术文明为目标，而且，既然其进展不可能有休止，那么，高度发展的工业国家或多或少存在的人的问题，可以说原原本本地就是现代的中心问题。至于日本，我们在有着这个中心问题的同时，还有特殊的固有问题。以工业化为中心来说，我们都具备可以期望于它的一面和它的弊害的一面。总之，我们自己就反映着

现代的世界。也许可以说，为了理解现代，至少要克服其一部分困难，我们是处在有利的条件之下的。

高度的工业化，是伴随着高度的技术和人的活动的组织化而表现出来的。哪个是原因，哪个是结果，这是其本身的重大问题，这里不去涉及。如今所面临的重要问题是，其一切过程，不问目的如何，都是从一定的阶段自动地开始发展的。社会体制的不同，是组织化方法的不同，大概也是其程度的不同，不会是其他。如果按照出现的顺序，把完全是自由主义的资本主义体制、福利国家和与之相近的体制、以及社会主义体制排列起来考虑，那么，人的活动的组织化恐怕是按照上述顺序在增大，并未缩小。所以，所谓体制的不同，另外还能够把人的活动组织化的一般结果当作问题。这种倾向同技术的发达结合在一起时，在典型的情况下，我认为就会产生如下的结果。

第一，产生从事劳动的人向非熟练工人和有专门技术者分化的倾向。

第二，产生人在业余时间寻求安乐，在大量生产的一定类型的安乐中将得到满足的倾向。

可以说，第一种倾向是同作为生产者的人有关；第二种倾向是同作为消费者的人有关。生产和消费越来越被绵密地组织起来，越来越更多地受到技术进步的支持。

手工业工匠制作产品时，从材料采购到产品完成的整个制作过程，是一个人进行的。这一过程的目的是明确的，例如在特定的日期之前制作出特定数量的匣子，在规定日期之前分配劳动时间和劳动密度，则由工匠自由决定。而且制作过程大多依赖于“手艺”；这里所说的“手艺”，不过是同手的熟练难以区分开来地结合在一起的思考形态。也可以反

过来说，是化为思考的等价物的手的熟练。工匠的手在思考。工匠的工作以感觉和身体的运动的训练为前提，通过有训练的手，精神将其意图在材料之中加以实现。

这样的劳动是艺术的基础，有加以注意的价值。一切工匠并非都是艺术家，而一切艺术家都是工匠。作曲家兴德米特①这样说过："从头到手的路程，核对起来是很远的。不能把手训练得好象手同思考永远以极短距离联结在一起的人，无论是谁，他便全然不知什么是作曲。"（上原弘江译《作曲指南序说》）

但是，恐怕不仅限于作曲。往画布上涂颜料也同样。所谓艺术就是这样的东西。因为是这样的东西，所以，艺术是能够替自己就是目的、其自身就是已经完成了的全体的"人"作证的。

但是，工业生产以专业分工为前提。在工厂里，工人只承担制造过程的一部分任务，他们并不了解全部过程，而且也不知道那过程是以什么为目的的，也许连完成了的商品也没有看见过。时间的分配是厂长决定的，不由工人自己决定。而且机器设备的发展是朝着尽可能减少必要的手的熟练方向前进的，同时也从一个个工人那里剥夺了思考的可能性。著名电影《摩登时代》所表现的流水作业的场面，我已经讲解过多次，这里不再重复。我想说的是，第一，机器和工厂不是把人的劳动当作目的和手段的统一，而是把它变成单纯的活零件的机能，零件是可替换的，其本身不可能是目的。第二，这种倾向是事态发展的必然方向，改变这方向毕竟是

---

①兴德米特（1895～1963）：德国作曲家，1946年加入美国籍。作品包括歌剧、合唱曲、器乐曲等，论著有《作曲指南》、《传统和声学》、《音乐家的基本训练》等。

不可能的。关于这一点，是没有加以主观猜测的余地的。

当然，在大部分情况下，机器的发展把剧烈而危险的体力劳动变成了更安全轻松的劳动。例如，日本的煤矿工业，在明治初年多由犯人从事劳动；到了明治30年，据吉本襄的《三菱高岛视察记》，仍然依靠“几乎是用诱拐一样的手段雇来的”劳动力。后来，不言而喻，井下的劳动变得无法相比的安全，劳动条件也明显地得到了改善。现在在拥有新式设备的煤矿，传送带将挖掘出来的煤自动运出，然后装到煤车上，历来被看作劳动强度最大的体力劳动的负担已不复存在。而且，采掘煤层都有电动挖掘机，还有能够把更长的煤层一次全部挖净的更大规模的机械。用丁字镐挖煤的劳动也已经停止。另一方面，挖掘过的煤层后面的空间，则用事先准备好的铁柱、铁梁组架支好，可以收到远较支架坑木作业更为简单而安全的效果。不过这仅是采煤现场有关直接采掘和运出方面的技术改进的一端而已。但是，从这一件事读者就能够非常容易地想象出，引进新式机械是多大程度上减轻了矿山工人的负担。但是另一方面，全部作业由于高度组织化的结果，工作的速度受到机械速度的强制。机械挖掘煤层，传送带将煤运走，这道工序既然不停顿，那么，铁架组装支撑作业也必须以相应的速度，在一个掌子面上均等地同时进行。在手工采掘、手工装车的时候，我想恐怕有这样的情况吧：例如还差一小时收工，下定决心，再加把劲儿！一旦机械化了，这样做就没有意义了。劳动时间从开始到结束是均质化的，如果预定的出煤量超过某种程度，那么，机械的引进也可以进行“劳动强化”。不过在这里作为问题的，不是机械化和劳动强化（或减轻）的关系，而是劳动的质的变化，而质的变化容易采取非人化的方法。我在九州的某煤矿

曾经参观过深650公尺的竖井。那里有每小时能输送128车煤、1,600人的卷扬机，昼夜不停地运转着完全自动化的装置。那本身备有发电机的大规模的机械本已足够令人吃惊的了，但是对我说来，给我最强烈印象的，是只有一个人坐在那装置的面前。机械是自动开动的，万一什么地方发生故障时会自动亮起红灯，那个人的任务就是对那红灯进行监视，仅此而已。红灯亮了吗？日日夜夜，年复一年，一个人坐在那里凝视着那盏也许万一会发生故障而亮起来的电灯。说得极端些，自动化的机械把人的劳动变成了面壁十年的修行。……不，不是变成修行，代之而领到的是如此这般的工资。

两次世界大战期间，法国的希蒙妮·威尔根据工厂生活的体验，详细地分析过劳动的物质条件纵令得到改善，也不能实现劳动的人化这个问题。关于这位女士的记录我曾经谈论过（《新人的问题》，《岩波讲座现代思想》第2卷），这里不再重复。总之，希蒙妮·威尔记录的是，在工厂里，非熟练工人是如何结束了他作为人的事实而不得不变成一个零件。

另一方面，大约同一时期，美国学者埃尔顿·梅约通过实验得出结论说，改善劳动的物质条件，未必能提高生产效率。根据这一结论，美国展开了讨论，认为工厂的合理的管理方法应该把重点放在"人际关系"上，而不是改善作业现场的照明之类。这种讨论也传到了战后的日本，这是众所周知的。但是"人际关系"理论，只是提出了工业社会的劳动的非人化问题，而没有对问题作出全面的解答。这恐怕无须详细加以讨论了吧。

任何地方都没有作出全面的解答。工业化必然地产生出大量的非熟练工人，而非熟练工人便变成被还原为反射机能

的活零件。自动化的机械，使工厂工人数量减少，而事务员及其它的劳动者相对地增加，乃是事实。但是事务工作本身已经组织化，在分工极细的条件下，类似工厂的非熟练工人的情况也重复出现了。就是说，问题的质毫无变化。

另外也有这样的情况：在参与直接生产的劳动力中，技术人员对体力劳动者人数的比例相对增高，据说是伴随着机械化的进展必然产生的结果。技术人员的工作，是纯属知识方面的，原则上同手工业的熟练毫无关系。而且不能不极端地专业化。换句话说，同高度的技术相结合的、高度组织起来的工业生产，存在着使人的劳动两极分化的倾向，其一极是没有介入知识因素余地的单纯体力劳动，另一极可以说是手的训练完全不必要的纯属知识方面的技术专家的工作。在手工业生产中彼此配合进行劳动的人的精神和肉体，随着工业化的进展必然分裂，并失去调和的机会。同时，精神和肉体都分别化作庞大组织的一小部分，而且变成原则上可能经常折换的齿轮似的东西。不管齿轮怎样精巧，齿轮本身终究不是目的。就个性来谈是没有意义的，只有就性能来谈才有意义。

但是，说技术人员不具备手工业工匠的因素，意思是说技术人员的原则与工匠的原则不同，实际上，许多技术人员并非不需要任何感觉上的训练。事实上，许多技术人员或者眼睛、或者耳朵、或者手脚肯定都必须经过特殊的训练。但这不过是因为技术人员的原则即科学技术尚未充分发达。过去的名医，手指的感觉是极其敏锐的。对胸部进行叩诊，根据那声音和阻力的微妙变化就能够诊断出肺尖的浸润甚至肋膜炎的微少的渗出液。这简直就象是工匠练就的高超技艺。这种练就的高超技艺之所以存在，就是因为不能轻而易举地拍摄

胸部的X光照片。所谓科学的，不是指凭着练就的高超技艺论断出微少的渗出液，而是指要创造出一种方法，使那些只要是受过普通教育的技术人员，即使不是名家，也能够非常容易地确诊出渗出液。医学技术的原则，不是手指的训练，而是决心不需要训练的努力。今天，任何地方恐怕都没有一位医生的手感的敏锐性，能够足以和过去的名医相匹敌。即使在今天，读X光照片也需要一种熟练。究竟这是不是空洞呢？就必须拍摄断面照片，以便容易判断。一切技术都在朝着这个方向前进，目的是使技术人员变成不需要肉体训练。他们能够在怎样的程度上接近目的，则因领域的不同而不同。但是，原则没有变化。所谓技术人员本来就是特定知识的专家。所谓工匠则是手的技能的专家。

就知识本身来说，随着生产的专业分工，知识也有了专业分工。正象工厂工人关于生产的整个过程没有任何明确的想法一样，学者关于知识的整体也预见不到任何的联系。即使把话头仅限于直接与人有关系的知识来看，过去也是学者和诗人并存。因为把关于人的知识综合起来，立足其上就能够来谈人的以及人生的智慧了。如今却是，作学者呢还是作诗人，必须选择其一。所谓学者，也就是专家，要研究关于对象这一方面的知识，为此所必要的时间和精力，甚至连浏览一下关于同一对象之外的其它方面已有的知识也变得不可能。但是，作为诗人，如果要探索整个人类的问题，那就无法利用各个方面已经积累起来的、毋宁说每个月都在积累着的广博的科学知识。我方才说的是关于人的知识。现在让我们只限于就人的身体，而且只限于就病的知识来谈谈。关于人体疾病的学术知识的体系叫做医学。众所周知，所谓医学

家这样的人早已变得不可能存在了。划分医学，有内科学、外科学等，甚至内科学专家这样的人也不存在。勉勉强强可以存在的，仅仅是关于内科学再细致划分的循环器病学和血液学这样专门领域的学者。但是这样的学者如果自己还想努力在原有知识的基础上增加新的知识，那么，在他自己的专业领域之内，只能进一步选择特殊的领域使自己专门化。寻求这种专门知识和医学的其它领域的关系已经不是容易的事。何况同人生应如何生活的关联，自然连想也没法去想了。

物理学家欧贲海默这样说过："有人说现代的科学知识变成了总体的东西，我认为决不是这样的。……当今，知识不再象雅典或15世纪的欧洲那样，会丰富一般的文化。知识只属于高度专门化的小范围的科学家社会，不会成为象从前牛顿的实验那样为一般人所理解……我还不曾听说过也许相对论和量子论对文化作出了贡献……我认为，能够与13世纪了不起的法国相匹敌的时代不会再来了。不幸的是，在我们不能不生活在其中的世界上，提出来的各种各样的问题又引起了其它的问题，而且它将无限地继续下去。认识（以及知识）的可怕的性格之一，就是它不会返回原处。"

还有必要在这段证言上附加什么话吗？第一，知识的专门化是不可避免的，综合之道是没有的。第二，所以，科学知识不容易和一般文化问题结合在一起。第三，以上的过程是无限地继续下去的，不管你喜欢不喜欢，返回原处是不可能的。

其他，不过是科学幻想小说的问题。如果讲几句题外的话，科学小说的科学，是通俗科学，小说是通俗小说，所以，所谓科学小说，是建立在双倍的通俗性之上的不务正

业。但是，所谓通俗性就是不正确。

那么，思想往何处去呢？

思想要瞄准总体。如果把个别事实的总体叫做唯一的普通性的现实，那么，思想的目标就是现实，而不是支配事实或事实相互关系的法则。但是如果将关于自然事实的知识综合起来，而以自然的总体当作问题，这已是不再可能了。自然哲学的时代之终结并不是最近的事。自然科学并未扼杀宗教，而是将同宗教相关联而生的自然哲学置于死地。所谓人类的现代，不外是别的科学将要扼杀关于历史与社会的哲学的时代。人们想要以普遍的思想、个别的知识为基础，来了解总体的意图，即同时代的科学知识的综合体哲学，在今天，无论就自然来说，还是就人来说，已很困难了。但是个别的人，其本身就是一个总体，是一个不停止自我完成的存在。换句话说，关于人的知识的综合是不可能的，同时，人的现实则是综合。现代的一切思想问题就从这里表现出来，科学并不是去接近一个人的现实，而是从那里远离开去。或者可以说通过远离开去而扩大关于人的知识。

这一点，不仅指专门化的知识的量，也同其质有关。科学不是在人的个别性上、而是在同其他人的类似性上来把握一个人，然后加以分类，归入成体系的知识之中。由于探索其类似性的方面不同，事实上，分类的种类是无限的。我们决不可能通过探索建立在增加其数量而形成的不同分类法基础上的规定相互间的关联，了解到对象的个别性。科学的目的不是追求个别性。而且，成为科学的观察对象的现象，不是一次性的东西。就是说，原则上必须是反复出现的现象。不能进行重复试验的实验结果，不能纳入科学的体系。一般地说，癫痫病患者所写的小说，可以成为科学的对象，然而

《罪与罚》不成。因为《罪与罚》不是能够反复的现象，而是历史上只能出现一次的现象。

实际上这种情况不仅限于《罪与罚》。对于我们来说，我们本身的生命之所以宝贵，是因为她对我们来说只有一次，因为其自身是完成了的总体，不能还原到同他人的生命的类似性之中去。但是，科学的思考方法决不去捕捉我们经验的一次性、个别性以及具体性。具体个人的现实是永远逃避科学的认识的。那么，当科学的思考方法正在浸透到文化的所有领域的时候，是什么能够把那具体经验的个别性带到可能传达的领域中来呢？恐怕只有艺术的表现和以理论语言表现个别性的哲学。这哲学就是被称作存在主义的东西。存在主义之所以是杰出的、现代的思想，因为它企图迫近个别具体人的现实。或者说因为它企图要在具体的个别的人的身上，肯定按机能分解了的人的总体性、自我完成性和自我目的性。

在工业社会中，不是从事生产的人而是消费的人，不是从事劳动的人而是有闲暇的人，是处在怎样的状态中呢？与此事相关联，战后的日本论坛常提出的题目之一，是叫做大众传播的现象。它在怎样的程度上扼杀了个性、制造出了平均化的大众？在某种条件下是商业广告、在另外的条件下政治宣传是多大程度麻痹了大众的自主批判能力？尽管如此，同样的手段又多大程度有利于文化的大众化，而能够起到建设性的作用呢？这个问题的详细情况，现在无须再来重复。

而且，这不仅是大众传播，由于技术的发展和工业生产的提高，一般消费生活的物质方面也会受到显著的影响。例如，电气设备就使家务劳动变得简单而且方便。其结果，狭

义上的闲暇时间增加了；在极端的情况下，对使用方法感到为难而厌倦，厌倦的结果，呈现出焦躁不安的神经症状，为了平静这种神经症状，也会去服用每天电视上做广告的新药镇静剂的吧。如果变成这种情况就太不值得了。不过，话头到底从什么地方起变得可笑起来呢？我想大概是从闲暇时间的利用方法这地方开始的吧。但是，闲暇时间的利用方法，同工业文明进展的方向本身并非没有关系。就是说，它的目的、它的标准、它的原则是追求安乐。

我们已经看到：工业生产并不能给予从事劳动的人以同时训练其肉体（感觉）和精神（智能）的机会。但是一般地说，安乐同训练（不管是肉体的还是精神的）是对立的。因为所谓训练不外是战胜阻力和困难的努力。比起读书来，看漫画和照片更舒服；比起看戏来，看电影更舒服。比起自己学会唱民谣来，听中央电台广播的专家唱的歌更舒服。何况比起外行人玩乐器、到他好不容易能够弹出个优美的曲子以前要花费时间和精力来，利用收音机自由自在地听听名演奏家的演奏所需的精力几乎等于零。我不是说这不好，只是想说，这是追求安乐的社会的部分现象之一。舒服、方便，从而大众的音乐生活便处于被动状态。但是，关于闲暇时间的利用方法，人一旦处于被动状态，不仅是劳动，甚至是为了特定的秘密目的，例如为了公共汽车公司的利益，闲暇时间和享乐的方法也会被利用起来。例如具有现代特点的现象之一，是正在流行“有组织的团体旅游”。它比起一个人去旅游要便宜得多。大概是好多人一起到名胜古迹、风光明媚的地方去旅游，也愉快得多的、我不否定那伟大的民主功绩。但是这种团体旅游，事前都规定好：什么时间在哪一个海边、看哪棵松树、看几分钟，所有的参加者必须加以遵守；我觉得这样的

事太可怕了。而且，事前规定的，不仅是看几分钟松树，实际上甚至连怎样看法也规定了。大部分情况是，那里有热情亲切的导游，我们只要在那前面一站，导游便会滔滔不绝地继续介绍松树的来历，介绍完毕，还必须转到下一棵松树去。恐怕不能说这样就好象被拖向屠宰场的羊一样。……不仅如此，要兴高采烈地去的地方还很多呢。不过，那完全是被动的，是顺从的，虽说确实方便，但是不包含任何自发性，甚至连看什么、看几分钟、怎么看法的自由都没有。总之，在这一点上非常象羊。如果它不是向屠宰场走去的羊，就是向饲养场走去的羊。但是所谓思想，是自发性的，只能是克服自己所选择的困难的结果。团体旅游则是为了不动脑筋而进行的组织。不仅限于旅游，在以安乐、方便为唯一追求的最高目的、并为此而进行周密组织化的社会里，这种类型的人不能不产生出顺从、被动、不在自身去寻求自己的行动的准则，而却去模仿周围与他人。李斯曼把这种人叫做“他人志向性”的人。

但是，基本的问题并不是发挥我行我素的个性就比顺应举世风行的潮流更有锐气、更了不起。我并不认为发挥个性这件事本身是可贵的。如果仅仅是相貌举止与他人不同，那么，疯子是最不同的。不是这样的，问题是要战胜阻力，训练自己。如果肉体上的训练，例如体育运动比赛可以是一种娱乐的话，那么，精神上的训练当然也不能不是一种娱乐。这时，只有在这时，在业余时间的人才从被动的存在转移到积极的存在，就是说恢复了自发性。同时，即使是一棵芦苇，当然至少也是重新成为思索着的芦苇。但是在现代，做这些事，不幸都或多或少意味着发挥个性。尊重个性不是目的，是不得已的结果。

从某种意义上说，工厂生产车间的彻底的专业分工和机器使劳动非人化的这种倾向是带有强制性的。但是，工人利用业余时间的方法，原则上是个人的自由，在这里，组织化不是强制性的。工人不是一味地追求安乐和方便，而是随着个人的觉悟去开拓那选择自发的娱乐的道路。从公司或工厂回家以后，不是收看电视节目，而是晴耕雨读，这常常是可能的。那大概是这样一条道路吧：锻炼身心，使人从被动的羊重新回到自发的存在，并给予分离了的精神与肉体以再次协调的可能性。我想，大概是吧。不过，即使原则上是这样，但是实际上要沿着这条道路走下去，也是相当困难的。因为虽然我说要随着个人的觉悟，但是首先，个人的觉悟不能仅仅根据个人的性格来确定。人要从被动状态变为积极的、自发的状态，这几乎近于要脱胎换骨，变成另一个人。人要脱胎换骨，用看戏来代替看电影这样的办法是不够的，采取利用业余时间的方法，恐怕不容易解决问题。为解决这个问题，和在劳动本身上把精神与肉体统一起来的人进行人格上的接触，恐怕是必要的。使直接的、或者人格同人格的间接的接触成为可能的唯一手段，是通过艺术。然而，工匠的、富有个性的人格的存在本身，是同社会的传统有关系；艺术的机能本身，则同文化的历史有关系。所处的社会的历史之所以成为问题，就在这一点上。

但是，在我们古老的国家日本，工匠的悠久传统依然生机盎然，熟练的手依然在活动。那并不是将来商品生产的希望，这是很清楚的，但却是将来文化的希望，这也同样是很清楚的。我们祖先的伟大之处，就在于证明了人经过锻炼不仅可以获得智能，而且可以获得感觉这一点上。在石川淳

的《诸国畸人传》中，就有工匠。这本书中有许多的实例和许多深刻的观察，诸如什么是真正的文化？它同人结合在一起究竟深刻而难以分割到怎样的程度？从而工匠所创造出来的文化的毁灭在怎样的程度上必然地意味着人的毁灭？很不幸，在那时所有实例都已经是“畸人”了。允许“畸人”存在的社会的智慧，是有必要加以保存的吧。

“落后的”生产方式不是一个社会以及一种文化的希望。它早晚将消失，实际上是有必要使之消失的。但是。在它消失而增加业余时间的社会里，业余时间不能不成为生产的时间。否则，等待人们的将是厌倦和镇静剂。不然，就只有精神分析学家的处方。在为时未晚的期间，必须去做应该做的事。现代的日本，至少这一点还留有允许存在的余地。

城市的个性

今天，日本人口向城市集中是很明显的。其第一个原因，不言而喻是因为工业迅速扩大，产业的总体结构发生了变化，劳动力的分配也随之发生了变化。但是，恐怕不仅如此。早在18世纪东京就已经是世界最大的城市。第二个原因，肯定同日本文化的某种性质有密切的联系。总之，城市人口的增长是急剧的、而且是在可供居住的国土极端狭小的条件下发生的，所以在日本，几乎一切城市问题都以特别夸张的、激烈的形式表现出来。这些问题之一，就是出现城市的个性正在丧失的倾向。

例如，人们乘汽车在法国国内转一圈，可以看见所经过的中小城市都是以各自不同的风貌出现的。各个城镇打着悠久历史烙印的个性，外在化为形式，甚至也吸引了偶然经过的旅行者的眼睛。在第二次世界大战期间遭到彻底破坏的德国的城市（某些小城市例外），由于是战后重建起来的，所以没有显示出那样明显的不同个性，尽管如此，大多数的城市都有着地方文化的明显烙印。美国西部的中小城市看起来都十分酷似，除了地理位置和名称之外，没有任何不同。但是在美国，至少北部和南部、西部和东部存在着明显的对

照。在高度发达的工业国家中，任何城市都相似，象日本这样彻底的例子，恐怕是绝无仅有的。在日本，不仅“城市化”发展迅速，而且所有城市的外观都相似，这种倾向也是极端的。

为什么变成了这个样子呢？我想，要说明这原因并不太难。

第一，“城市化”的速度（并非所处时期的规模）意味着不了解该城市“传统”的市民在增加。例如明治维新以后，随着从地方流入东京的人口的增长，所谓“江户儿”的传统丧失了（从成岛柳北到永井荷风，许多著名作家都注意到了这一事实）。城市的个性同它的传统脱离之后，那么，迅速的“城市化”现象就或多或少只能起到削弱个性的作用。更一般地说，社会流动性的增大，起着削减地区文化差的作用。美国西部的新兴城市就是典型的情况（反之，把人口不足东京五分之一的维也纳分成二十几个区，即使在今天，仍然能够根据语言腔调的不同，猜出讲话人出身于哪个区，这表明社会流动性程度的显著低下。这种情况在世田谷区和丰岛区之间不可能存在；即使在今天的本所和深川也是不可能的。这种情况是同“江户儿”气质已经丧失、“维也纳”气质尚未泯灭相联系的）。

第二，经济的、工业的、技术的价值优先这种习惯——如果没有这种习惯，也就没有“高度发展”了——使得城市到处都具有创造相同形式的强大力量。因为其价值的内容就在于以合理的手段去达到有明确定义的比较单纯的目标，在这个意义上，它是普遍的东西。例如，东京和洛杉矶的高速公路，实际上非常相似。因为要达到加快汽车运输这一单纯而明确的目标，就要采用最合理的（大致可能想到的）手

段。巨大的钢铁与混凝土，压迫着周围矮小的建筑物，遮蔽着行人头顶的上空，不管下面有什么，一举把日本桥的正中央和赤坂的广场打通，公路硬从中通过。东京有过自己的历史（请看广重①的日本桥）。洛杉矶则几乎没有什么历史（广重时代的洛杉矶不是城市）。在高速公路所象征的价值的绝对优先之下，这种区别，彻底地销形匿迹了。历史悠久的巴黎不曾横穿协和广场建造高速公路。岂仅没有建造，恐怕连梦想都不曾梦想过。因此，经济的、工业的、技术的考虑未必总是优先的。

第三，明治以来天皇制官僚国家是极端权势主义的、中央集权的国家，几乎完全没有留下发展地方自治的余地。从政治上看，日本的城市不是居民的城市。而在文化上，日本全国却朝向东京帝国大学和银座八丁的方向（至今地方大学在一切事情上——实际上，甚至学生运动的做法上也如此——以“东大”为榜样，地方城市至今仍把繁华街道叫做某某银座）。对于居民来说，如果该城市不是自己的城市，当然不会创造出它的个性，自然也不会维护过去创造出来的个性。第二次世界大战后，开始实施了地方自治。姑且不说实施的时间还短，而战后开始实施的，并不仅仅是地方自治。大企业在生产方面推进同中央的系列化，大量生产和运输手段的发达使全国在消费方面变得均质化，强有力的“新闻媒介”（尤其是电视）在信息方面几乎消除了地方的差别。因此，在日本全国，无论走到哪个城市，看见的都是在同样的建筑物中陈列着同样的商品，同样的车辆来来往往，

①广重：安藤广重（1797～1858），江户末期的浮世绘大师。他的风景版画充满诗情，他的花鸟画也能别辟蹊径。作品有《江户名胜百景》《东海道五十三次》等。

穿着同样服装的姑娘们哼着同样的歌曲。

第四，在明治以后日本人的意识中，在城市和农村的差距上（在城市内部，是在公的领域和私的领域中的价值的分裂上）又重叠上"西方的东西"和"日本的东西"的对照（常常是对立）。"西方的东西"代表新颖、进步，以合理性和效率好、便利和舒适为内容。"日本的东西"代表陈旧、停滞（同时，还有自我确认），意味着微妙感情和行动样式的高度分化的体系与优雅的美的感受性。洋房以及后来的"阿帕特"①（直到今天，"曼逊"②及其它外来语之所以仍在使用，是因为这些词儿带着"西方式"，是因为"西方式"不仅便利和舒适，同时还意味着进步）不漏风，温暖，但是难看。日本式的住宅优美，但是漏风而且冷。这样的"西方式"，实际上是把欧洲以至北美（合而言之，就是西方）的情况加以极度地单纯化，而夸张了它的一个方面，这是不言而喻的。但是，单纯化和片面夸张就是均质化。"西方的东西"是通过所有城市的均质化而典型地表现出来的；"日本的东西"则是通过地方名产的多样性而典型地表现出来的。当然，在战后，尤其在60年代以后，明治以后的这种模式开始崩溃了。城市和农村的差距缩小了，公的领域中的"进步"侵入到了私的领域中，"西方的东西"和"日本的东西"的对照也正在逐渐从日本人的意识中消失。但是还没有完全消失。也许应该这样说："西方的东西"的暗码虽然消失，但是对这暗码所表示的内容，即对以单纯的合理性为基础的价值的单一性的信仰，却顽固地留存下来。实际

---

① "阿帕特"：即公寓（apartment house）。

② "曼逊"：即高级公寓（mansion）。

上，随着日本商品急剧地打入国际市场，日本人在国外所得到的评价，表现在“经济动物”这句话时，日本方面却认为这样的评价是可以通过对出口的“自主限制”而得到纠正的。但是，对出口的“自主限制”是经济问题。而日本在国外所得到的评价，所谓“经济动物”，却恰恰是指日本对一切事情都只从经济观点来考虑。

我认为上述条件互相补充，便造成了日本城市的极端均质化。

这些条件是在日本现代史的过程中形成的。我认为只要按照先进国家的范例，注意一下在那过程中自上而下所推行的迅速工业化的获得成功，就能够说明上述所有条件的形成。迅速的工业化几乎总是意味着城市的迅速膨胀（前述第一个条件）。而且作为其前提条件，在价值观念上，经济的、工业的、技术的考虑必须优先（前述第二个条件）；在政治方面，必须有强大的中央集权的政府及其对经济领域的介入（前述第三个条件）。这一切，在以先进国家（即西方）为范例来进行的时候，不仅必然把“西方的东西”同进步，把“日本的东西”同传统以及停滞等同看待，而且这两重性还不能不同公的领域和私的领域、国会议员和大众、城市和农村这样的两重性重叠在一起而表现出来（前述第四个条件）。（稍详细的说明，请参阅《关于“赶上”先进国家过程的结构》，《展望》1971年9月号）

在这里我想特别指出的是，要是日本城市的性格发生显著变化，那就是在以上条件的大部分发生变化的时候。不言而喻相互密切关联的条件大部分发生变化的时候，必须是明治以后直到今天的社会和文化的发展方向发生变化的时候。它发生变化或者使它发生变化的可能性有没有呢？我想这个

问题在本文的最后来谈。

二

我在谈日本城市的个性正在丧失这一倾向时，并没有给"个性"这个词下定义。在这里，我想试着下个定义（把一个城市同其它一切城市不共有的各种性质的总体叫做这个城市的个性，这是容易的。但是，要懂得如此定义的"个性"，实际上近乎不可能，因而这样的定义，对于叙述现状毫无用处）。那么，就笼统地按照比喻的意义使用这个词。比喻当然不是"homology"①。何况靠比喻既不能正确地表现问题，也不能解决问题。不过，这也许可以多少模模糊糊地指出问题之所在。

城市的个性，犹如人的面孔。有时，几张非常象小官僚的面孔并排在一起，从远处望去都是一个样子，但是靠近一看，一眼就能够区别出自己父亲的面孔来。这种区别用简单的计算机是无能为力的。就是说，依靠分析是难以把握的。因为认出父亲的面孔是要靠综合地去捕捉由无数因素构成的面孔的整体。旅行家在一个他无论如何无法同其他大多数城市加以区别的城市里，一眼就能看出生长在美国中西部城市里的人的明显个性（"我的故乡城"的乡愁）；既不是因为这个城市的"药房兼百货店"的建筑具有特征，也不是因为出入于"Motel"②的人穿着异样的服装，更不是因为市长是总统的亲戚，而是因为在他看来城市和人们的总体，与别的城市

①homology：异体同形。

②Metel：汽车游客旅馆。

不一样。

谁都有个性，任何一个城市也都有个性。但是，关于个性强度（独特性的程度）的不同，是可以谈的吧。伦勃朗的《老太婆》也许正站在农家的庭院里；凡·高的《邮递员》也许正在从大街的对面走过来。有一天，贾科梅提①看到矢内原伊作的面孔，说：我要画这张面孔。有这样的面孔，它和另外的许多面孔都不同。也有这样的城市。阿姆斯特丹也好，阿尔②也好，巴黎也好，只要一迈进去，一种强烈的个性便立即向你扑来。如此的个性强度是从何而来的呢？恐怕是与那里的人或者城市一直生存至今的久远的历史不无关系吧。十几岁的男女的面孔虽然美丽，但是很少个性。新兴城市虽然街道整齐、环境清洁，但是具有个性的事物很少。老人的面孔未必富有个性，古老的城市未必具有个性。但是我觉得某种历史和个性似乎是密切联系在一起的。

城市的个性，也可以同语言进行比较来谈。今天先进国家的大部分人①从生到死，从空间来说，是生活在城市的环境中，从文化方面来说，是生活在本国语言的环境中。在当今的城市环境中，如果把社会内容（人与人的关系）也包括在内来考虑的话，那么，对大多数人来说，基本环境就是这样。个人的世界是由自身与环境构成的，环境是由物（物与物相互关系决定的空间）、他人（与他人相互关系的社会）以及象征的体系（尤其其基本部分的本国语言）构成的。与物和他人有关联的环境，大多决定于特定的城市，象征的体系

①贾科梅提：原文只写明姓氏，未注其名，无从确指是瑞士画家 Augusto Giacometti(1877～)1947抑或其从兄新印象派画家 Giovanni Giacometti (1868～1933)。

②阿尔：法国城市。

则大多决定于特定语言的性质。所以一般地说，怎样的环境是人们所最希望的呢？这个问题就关系到城市和语言了。

在语言学家中间有这样的议论：语言的"进步"，即一般地说人们所最希望的语言条件是什么？作为条件列出的是，文章可以分解为比较少数的简短形式；文章写法比较规则；分析的而且抽象的性质、文法上的一致（形容词、时态等）少，语序有规则；等等。据说，根据这样的标准，就能够叙述大多数古典语言"进化"为现代语言的经过。例如，从这个意义上说，近代英语比法语"进步"，这是明显的。但是这一点和可以满足该条件（在这个意义上，是理想的）的世界语，是否能够替代某些国语，则是另外的问题。世界语的用途有其局限，无论如何不能替代特定的国语。对于一切语言（或者对于包括非常巨大的语群在内的一切语言，如此说也并未改变议论的方向），能满足人们所最希望的一切条件的世界语，作为国语，却并非人们所最希望的语言。为什么呢？就因为英语所固有的性质、仅希望于法语的条件、仅于日语才具备的魅力、等等，它一样也不具备。世界语本身没有特点，没有独特的风格。即使在同一种国语中，例如BBC的英语，也有的英国人这样说：它不和特定地区的"语调"相结合，所以没有意思。江户话的卷舌味道，NHK的日语中就没有。《论语》（卫灵公）云："辞达而已"。作为一般的议论，这是正确的。如果辞不达，那么，"语调"又怎样呢？事情并未了结。但是仅仅辞达了，语言的问题并没有解决。其后出现的是个性问题。

专家也列举了一切城市（特定范畴的一切城市）都应该满足的条件。例如，城市规划的目标，据说应该如下：秩序井然地分布按照不同机能划分的地区（住宅区、工商业大

街、政府机关大街等；高效率的交通；符合各地区必备标准的条件（住宅区的光照、绿地等）；安全、有利健康、舒适的住房；娱乐、教育及其它公共服务设施；上下水道及其它公共设施（《英国大百科全书》1967年版，“城市规划”条）。很少城市是能够充分满足这种条件的。不用说伦敦、巴黎、纽约、东京距离实现这样的目标还很遥远。所以，朝着实现这样的目标而努力是必要的。但是，如果建设成能够满足一切这样的条件、仅仅满足这些条件的城市，那么，这个城市未必一定成为比伦敦或巴黎、比纽约或东京更为任何人所最希望的。在距离里约热内卢和圣保罗约一千公里的无人高原上，按照可以满足城市规划的一切条件建成的城市是巴西利亚。那里有井然有序的划分地区、阳光和绿地、政府机关、娱乐和教育设施、上下水道，等等。尽管如此，对于里约热内卢和圣保罗的居民来说，巴西利亚却未必是所希望移居的地方。巴西利亚是城市规划的世界语。对于一切城市和语言都必要的条件，对任何一个城市和一种语言也并非是充分的条件。对于创造一种个性是充分的条件，对于创造另外的个性却并非必要的条件。

令人回想起某城市的契机是多种多样的；强烈地唤醒对某街道的气氛的现象是因街道而异。而且并非任何人都是把同一个城市和同一个象征结合在一起来考虑的。对某个人来说，唤醒他对巴黎的记忆的，也许是凯旋门或埃菲尔铁塔，但是对于另外的人来说，却可能是清晨的“塔耳帖奴”的香味儿或者郭罗瓦兹的香味儿。每个人都是通过只对自己是宝贵的某种东西而同特定的街道联系在一起的（把远离巴黎的迪维维耶①电影主人公同巴黎联系在一起的，是一张地铁的车

①迪维维耶（1896～1967）：法国著名电影剧本作家和电影演员。

票）。有时，自然环境使人想起一个城市。例如，在我记忆中的慕尼黑，总是离不开夏天那豪爽的雷雨及其后的清新空气；京都在我心目中，总是同适时的雨水在微弱的阳光照耀下无声地降落在庭院的砂砾与景石上的情景密切地联系在一起。飞机在香港降落的那一瞬间，一接触到那混杂着海水气味的温暖而潮湿的空气，我马上便感觉到了那街道上的一切。而且，毫无疑问建筑所决定的空间形式是会唤醒那不可动摇的一种文化及其历史的。北京的秋天，那房屋的飞檐；曼哈顿高大建筑物的空中轮廓，那远景和深深的峡谷般的街道；夜空下横跨在旧金山湾的几座长桥，犹如辉耀在黑沉沉的海上的光带；在列宁格勒运河沿岸的古老的街角，陀斯妥耶夫斯基小说中的人物突然在暴风雪中出现。……城市的个性是以居民的生活方式为内容，这是不言而喻的。开罗之所以被看作独特的城市，不是由于那里的太阳和伊斯兰教寺院，更主要的是因为市民的面容、服装和行动的神态。从伦敦的国际机场乘公共汽车到市内去的时候，窗外是接连不断的郊外住宅长房的单调行列，在车内却听到伦敦方言的谈话。伦敦这个城市能够立即唤起一种浓厚气氛的东西究竟在哪里呢，实在难说。

这样的例子可以举出很多。不过，这些都是我个人的反应，当然不能适用于别人。但是，有一点是可以适用的，那就是：强烈地表现出一个城市的个性的，是在它的自然环境、建筑空间、社会习惯的任何一个领域，而且恐怕是在这一切领域。所以，对于选择单纯合理的目标而破坏自然环境、搞乱城市的空间秩序、强制市民改变其社会习惯的事情，就得慎重为之。

期待于城市的，有不因人（或集团）而异的东西，和因

人而异的东西。不因人而异的东西，例如空气、水、能源。城市规划能够满足这方面的期待。因人而异的东西，如果使规划满足这样的东西，那么，规划本身必须包含多样性的目的。为了适应多样的目的，该城市必须拥有一定广大的面积（所以，路易斯·曼弗尔德①也强调中等城市的意义。因为大城市的弊端是明显的，而小城市却容纳不了多样性。）反过来也可以说，面积超过一定程度的城市的个性，表现在其所包含的多样性的综合方法上。

例如，巴黎市内塞纳河上有很多桥，其中最古老的一座叫新桥，桥的形状很美。画家常画这座桥。还有一座叫艺术桥，它把左岸和屹立着卢浮宫的右岸连接在一起。站在这座桥上，眺望河中的岛和两岸的建筑物，是很赏心悦目的。因为不许车辆通行，很适合恋人们或者孤独的散步者依着桥栏杆静静地眺望巴黎和塞纳河。又例如，还有一座亚历山大三世桥，是一座纪念碑式的大型建筑，桥头上有装饰性雕刻。桥很宽阔，非常便于汽车的往来。一座桥兼备这种多样性的机能是不可能的。为了风景画家写生，为了孤独的散步者的遐想，为了汽车交通方便，要求桥梁所应具备的条件太不相同。当然，风景画家是少数，希望汽车交通方便的市民是多数。如果优先考虑多数人的利益，那么，即使亚历山大三世桥保留下来，但巴黎大部分的旧式桥都已颓坏，也许代之以新的桥更好。且不说用新桥代替16世纪的桥，就说用铁筋和混凝土来建造上下两层的新桥，交通是方便了，但是，再也不会出现马尔开②、乌特利略③了。实际上，东京最近为了

①路易斯·曼弗尔德（1895～）：美国的文明批评家。
②马尔开（1875～1947）：法国野兽派画家。
③乌特利略（1883～1955）：法国风景画家。

汽车交通的方便就采取了这种方针，毫不犹豫地拆除了广重的日本桥和成岛柳北①的柳桥。迄今巴黎之所以尊重少数人的意向，仍把旧式桥保留下来，是因为该社会的文化未必把马尔开和乌特利略所描绘的美丽景色置于交通效率之下。建桥梁机能的多样性不过是活跃于该社会的价值的多样性的反映。关于广场也可以同样这样说。小型广场（例如孚尔斯丁贝尔广场）白天对老人有用，夜晚对恋人们有用。再稍大一点的广场（例如孚日广场）对那些想欣赏广场周围建筑物的协调的人们会起作用。更大的广场（例如协和广场）则对那些以无数奔驰的车辆眼看就要撞车、却好不容易才避免了相撞的那一瞬间的战栗为娱乐的人们有用处。还有的广场（例如巴士底广场和共和国广场），随时可供群众集会。假如认为巴黎有个性，那么，它就表现在包含如此多样性在内的文化总体的质上。

在同样的意义上，伦敦也是把按机能划分开来的无数的部分综合在一起。例如伦敦的许多广场（place，square，circle，crescent等；法国人除少数的例外，一般人都是用place这个词。在这里暂且将意大利语的piazza、德语的platz译作广场，这种意义上的广场就未必宽广了）都起着各自不同的某些作用。但是，在这种多样性的总体上，巴黎和伦敦这两大首都，却有不同的特点，有恰成对照的习惯。夸张地说，在巴黎，条条道路通广场。一个区的中心是大广场，这个区内再细划分出来的单位地区的中心也是广场。如果在巴黎市内散步，会留下这样的印象：不会在意外的地方

①成岛柳北（1837～1884）：日本汉诗诗人，新闻工作者。1874年（明治7年）任朝野新闻社社长，因发表反政府文章，曾被捕入狱。其主要作品《柳桥新志》，以轻松俏皮的汉戏文，通过对柳桥的花街柳巷的描写，讽刺了维新的变动。

碰到一个广场，而会在理所当然的可以期待的地方走进一个广场。在伦敦，除了几个有名的广场（特拉法尔加广场、皮卡迪利广场等）外，其他广场都是在远离宽阔大街的地方突然出现的（甚至莱斯特广场也是如此）。树丛环绕的建筑物，隔断了汽车的噪音，在那里有一种几乎令人难以置信的安静。那种情况犹如星散在东京市内各处的神社佛阁境内的情况。伦敦的广场也好，东京的神社佛阁也好，仿佛多半被人们遗忘了的小岛似的，残留在大城市的建筑物、马路、人群和噪音的大海之中。

出现在巴黎繁华街道上的和隐藏在伦敦僻静地方的，恐怕不仅是广场。俗话说，“巴黎圣母院”、“伦敦大笨钟”。“巴黎圣母院”是看的东西，“大笨钟”是听的东西。以塞纳河中间的岛为中心，在塞纳河两岸所创造的建筑空间归纳了巴黎，而巴黎归纳了整个法国北方，质言之，法国文化的总体在那里变成“形”集中地表现出来。在那里，文化外在化为“形”。那不是色的世界（例如意大利的大理石和绘画），而是在法国北部易变的天空下，在光和影的微妙变化中呼吸着的建筑结构的世界。那个世界的抽象性和综合性、经过智慧过滤的感性性质，甚至可以直接理解为许多法语散文的性质。当然，泰晤士河畔的伦敦塔并没有归纳《查理三世》①这部剧作扣人心弦的力量。在这里，重要的不是建筑，而是文学。文学是不能用眼睛把市内巡视一遍的。伦敦是眼睛看不到的城市。她不是剧场的外观，而是它的舞台；不是威斯敏斯特②的建筑，而是议员的行动方式；

---

①《查理三世》：莎士比亚早期创作的历史剧，写的是贵族查理用狡猾、阴险、血腥毒辣手段夺取了统治宝座，但很快被他的政敌所杀。

②威斯敏斯特：英国政府、议会和皇室所在地。

不是住宅的结构，而是壁炉中燃烧着的木柴的清香味、银制的餐具和主人公的辛辣的谐谑；不是地铁停车场的装饰，而是人们在通勤电车中传播的新闻报道的内容……。

当然，城市的个性以及它的总体特殊性，也可能成为有意识的评价的对象。但是，在该评论者的无意识中，肯定也有给予生长和生活在那里的人的感受性以强烈的影响。那是怎样的影响呢？很难明确断定。但是，这个问题对于居民的福利未必比能够明确断定的生活上的方便更不重要。例如东京市民过着向西面天空可以眺望广重所看到的富士山的生活，这对于总体的文化，从而对于市民的生活来说，不能说不如便利的高速公路重要。两种不同性质的价值是不能进行比较的，所以只有尊重双方。抓住其一个方面——容易理解的方面而随随便便地牺牲难以理解的另一个方面，这不能不说是一种简单的、也就是说野蛮的计划。人的面孔所表现出来的个性、国语的个性、城市的个性也都不可能同该人的、该种语言的、该城市的历史相割断。就是这个缘故，不能说只要从高层建筑上的眺望台看到京叶工业地带以代替从日本桥上眺望广重曾经描绘过的富士山就行了。

三

过去20年间（大约是50年代和60年代）我曾经多次访问过的城市中，有的其外观几乎毫无改变，例如威尼斯和维也纳；有的外貌大大地改观了，几乎没有保留原来的形状，例如东京和洛杉矶。也有的城市则使变化和延续保持着独特的平衡，例如京都和巴黎。我认为这种变化速度的不同所蕴含的意义是巨大的。

从大陆方面乘小船一靠近威尼斯，在水路两侧就开始可以看到圣·马可的钟楼和圣·乔治·玛乔莱教堂的塔和圆屋顶。船再稍往前划，总督宫殿二层楼的连拱走廊便沐浴着夏天午后的阳光，明晃晃地出现在远处水边上，或是在秋日夕阳的映照下、看起来仿佛染上了一层蔷薇色。这种水、天空和从拜占庭到文艺复兴时期一种文化所达到的极其洗炼的建筑，总是毫无改变地存在于那里：大运河两侧的建筑物、狭窄甬路的石台阶、淤水的气味、成群的旅游者、小洗染店、圣·马可广场上的鸽子……。从前曾经投宿过的小旅店不见了，取而代之的是修建了百货店的支店，这样的事在这个城市里是没有的。即使居住的人变了，但是城市的风姿却不变。唯有鲜花依旧散发着过去的幽香。“故乡”一词之所以有意义，就是因为那里有着不变的东西，而且那不变的东西鞭策着我自觉地使我自身发生变化，而变化的自觉同时还关系到我自身继续存在的意识。假如一切都变了，那么，我们只不过是浮萍，犹如浮在水面的泡沫。对一个人来说，只要不彻悟人生无常，那么，这显然是比交通效率更为重要的问题。而且不仅如此，二十年间不变的城市，二百年、四百年或者在更长的时间里，也是会慢慢地发生变化的。威尼斯今天的景观，是几个世纪的历史的视觉化。人在这个城市里，不仅在理智上，而且在感觉上是处在历史的现存之中。

过去二十年，维也纳已经修复了轰炸所造成的破坏。但是，在原来的市中心部分（这就是说，不只是第一区，也包括第一区环行路外侧毗邻的地区，大体上是带状公路的内侧。约相当于东京的山手线的内侧，虽然这样相比并不准确）除了修复工程以外，没有重大的变化。从二十年前在四国占领下看过之后，从贝尔维迭莱离宫的山丘上眺望到的市

内和那教堂的尖塔至今没有变化。尽管星移斗转，血气方刚的少年旅客如今已成为衰老之身，但是如果把主意打在城市公园上，那么，大理石雕的约翰·施特劳斯会在5月花坛的环绕下，或在12月的暴风雪中，演奏他的小提琴。如果诸位有所回忆，……不，即使无所回忆，也可以说，这个城市所唤醒的哲学，并非单纯是万物变迁的哲学，而是贯穿着历史发展即变化的延续不断的哲学，这是一目了然的。那些改变了世界的人们，过去的弗洛伊德、维特根斯泰因①、凯尔珍②、熊彼特③、勋伯格④、霍夫曼斯塔尔⑤都早已不在这个城市居住了。代替他们的，是福利国家的小市民。但是，居民更迭本身，更加深了"唯有花依旧"的感慨。

威尼斯和维也纳之所以没有变化，当然有它们各自特殊的原因。急剧改变城市外观的重大原因之一是工业化。过去20年，意大利和奥地利也都一直在继续发展工业（在1969年的当时，人均国民收入几乎相同）。但是，意大利北部的工业中心是米兰和都灵。亚得里亚海沿岸的化学工业也都建设在威尼斯以南。毫无空隙地建设在海滩上的城市，是没有发展工业的余地的。如今，生活在曾经历过繁荣的海港城市的中心部分的是旅游者。即使改变那里的历史性的景观，也形成不了商业地区。维也纳不是旅游城市，是一国的首都（旅游事业虽然是奥地利的最大出口产业，而维也纳并不依靠旅游业为生）。但是这个城市的结构，主要是从19世纪至第一次世界大战，作为中欧的大帝国首都而兴建的。第一次世界

①维特根斯泰因（1889～1951）：奥地利哲学家。
②凯尔珍（1881～1973）：奥地利法学家。
③熊彼特（1883～1950）：生于奥地利的美国经济学家。
④勋伯格（1874～1951）：奥地利作曲家。
⑤霍夫曼斯塔尔（1874～1929）：奥地利诗人、剧作家。

大战后，帝国的首都变成了小共和国的首都，因此从整个国家的人口和经济规模的平衡来说，它既不过大，也不过小。实际上，维也纳是过去二十年随着工业的发展而人口并未增加的欧洲唯一的大城市。正是因为这个缘故，至少迄今（1970年）维也纳并不急需新的建筑物和公路（但是在70年代，就是维也纳也开始发生了某些变化，市民要求改变居住条件，同时要求解决汽车交通不畅这些问题的压力增大了。实际上，它已经开始市中心的地铁工程和市郊的住宅建设了。在这里不可能详谈这个问题）。就这样，威尼斯和维也纳几乎毫无变化地，而且并未遇到大的不便地一直生存到今天，这完全是由于特殊的情况。如果没有特殊的情况，那么，中世纪以来的欧洲城市和今天工业社会的矛盾，便不能不作为迫切需要解决的紧急问题而表现出来。这个问题，对照一下威尼斯和佛罗伦萨就很清楚了。水都威尼斯没有车，而在佛罗伦萨，和在其他意大利的城市一样，汽车泛滥成灾。一方面，菲亚特①在大量生产廉价小汽车，另一方面兴建于文艺复兴时期的城市街道却被夹在两侧的石头建筑物中间，极其狭窄。纽约的街道虽然夹在高大建筑物中间，但是很宽阔。东京的山手②住宅街的道路虽然狭窄，但是两侧的建筑物是平房。在佛罗伦萨，小汽车无法开进把大道两侧按照四层楼和五层楼划分出来的小胡同。于是，汽车不断地停车又不断地启动，每一次停车和启动时排出的废气，没有一个散出的地方，都笼罩在周围，其空气污染的程度，固然比不上纽约，就是同东京也是无法相比。然而，人竟能活着

①菲亚特：指意大利菲亚特汽车公司（FIAT）。

②山手：指东京的四谷、中込、小石川、本乡等区；山手为知识分子聚居的地区。

穿行这样的路，真是不可思议，能够在那里生活下去，只能说是奇迹了。但是，为了扩展佛罗伦萨的街道，恐怕就得把除了威尼斯以外的这座没有可以与之相匹敌的文艺复兴时期的城市毁掉。在佛罗伦萨，目前，菲亚特正在同文艺复兴进行战斗。如果菲亚特战胜，那么，意大利的，不，欧洲近代最美丽的纪念碑就将不复存在。假如文艺复兴胜利了，则将禁止汽车驶入市内中心区。佛罗伦萨只不过是一个例子而已。意大利的中小城市到处都存在着同样的问题。所以，战斗的结局将决定意大利的未来。

20年间几乎不变的城市，虽然可以保证历史的延续，但是却不能容纳进步。除了在特殊条件下的例外，一般地说，这样的城市是不能满足居民的基本福利要求的。这样的问题，在“动态的”社会中是无论如何不会产生的。

充满活力、经济持续发展的城市，变化是很快的：人口增长，崭新的建筑代替了陈旧的建筑，新建住宅和公共设施，扩展街道。例如洛杉矶的人口，据说1920年不足60万；1940年大约150万，1960年高达250万，1970年高达1000万，将成为美国最大的城市。如果建在不毛之地上的小城市在仅仅半个世纪的时间里，发展成为世界最大城市之一，那么，几年之间情况一变乃是理所当然的。日新月异，或者说万物变迁，聚集在那里的，不是寻觅回忆的人们，而是梦想着未来的人们。昨天是好莱坞繁荣兴盛，今天则是电子工业吸引着人们。如果把维也纳称作“唯有花依旧”型的城市，那么，洛杉矶正是“泡沫”型——勿宁说是中性洗涤剂的泡沫型的城市。在该城市的面孔上没有历史。如果说维也纳的人们思考的是历史哲学，那么，在这里人们思考的则是行为科学。人类学者把所谓原始的社会看作非历史的社会。因为在那里

有延续而无变化，有停滞而无发展。反之，在超现代的城市洛杉矶，有变化而无延续，有发展而无停滞。今天最"动态的"、尖端的社会也没有留下历史意识的存在余地。停滞和发展这两个极端在非历史性上相遇了。换句话说，历史意识只有在变化的速度这一特定领域中才能成立。速度太慢则使人觉得社会没有变化；如果速度太快又会使人觉得社会上的一切都只有今天没明天。从心理的角度来看，对于住在该土地上的人来说，人生五十年，这期间如果没有大的变化，就等于为整个社会是不动的提供了论据；这期间如果农村小镇成了美国第二大城市（事实上，如果一切完全改观），那么，就不能不感到已经同自己的过去完全切断了的浮萍般的不安。城市的变化太快，就会超出个人的适应限度。另一方面，新流入的人口和新的一代，就会使其变化和发展愈益加快。如此一来，在这样的社会中，无论对任何人来说，晚年就很困难了。今天的青年是明天的老人，所以，晚年困难的预感就不能不充满着整个社会。神经病成了司空见惯的事，世界上最充满活力的发展的城市的居民在日常生活中，必须定期到精神科去检查，就象定期到牙科去检查牙齿一样。

战后的东京很象洛杉矶。东京是在1945年的一片废墟上起步的。这是另一种建造在不毛之地上的城市。而它很快就壮大起来了。自然不是从开始就制定了计划，而后壮大起来的，任何时候都是破坏了已经变得陈旧的东西，才能够建设新的东西。几乎没有一个地方是从一开始建筑物相互之间就很和谐的。所以在什么地方修建什么，都没有必要，先考虑同周围的和谐问题。东京之所以长期不准兴建高层建筑，是由于怀疑其抗震性能，而不是由于对在低矮建筑物中间突然耸立起高层建筑，在美观上持有怀疑。一旦抗震性能有了保证，

法规就改变；法规一改变，在什么地方建几层的楼房就变得自由了（不过，日本是天皇制国家，所以除了抗震性能外，皇城附近建筑物的高度要加以限制，至少在战前有此规定。这正是日本之所以为各国所比不上的地方，例如法兰西共和国，在爱丽舍宫附近如果有比它高的建筑物，就不必说对不起总统。在王制的英国，如果在白金汉宫附近有高大建筑物，也用不着说诚惶诚恐。实际上也有一些高大建筑物）。巴黎之所以长期不准建造高层建筑，不是为了抗震性能（有史以来，巴黎不曾有过象地震的地震），完全是为了美观。在这种意义上说，实际上，对蒙帕纳斯①的高层建筑的批评意见非常多。在这种地方，我们和他们的不同也清楚地表现出来了。关于东京的美观问题，后面再谈。这里的问题是，有了经济的“动态主义”（Dynamism），和有了一幢幢的建筑不受必须同周围和谐的限制这样的条件，便加快了东京变化的速度。其优点是日新月异较欧洲的城市更快；缺点则是同过去断绝、陷于浮萍处境的危险较欧洲的城市更大。当然，东京的当务之急是解决空气和水的污染、下水和垃圾的处理以及住宅和交通等问题，这是无须多说的。但是即使这些问题大体上得到了解决，而街道变化的速度（纵令只是加以改善）如果超过了一定限度，必然会对居民的心理、进而对文化的性质产生广泛而深刻的影响。例如，心理不安感和神经病的流行、一种只知向前不懂回顾的文化的浅薄性便会逐渐明显地引人注目起来，这也是无须惊讶的。

如果破坏了旧的东西（几乎常常只限于城市能够加以利用的土地）而不建设新的东西，这个城市就没有进步。但是

---

①蒙帕纳斯：是巴黎西南部的艺术区。

如果把一切旧的都拆除以推进新的建设事业，这个城市的个性（常常是同历史结合在一起的）便会丧失。因此可以考虑这样的解决办法：在特定的区域里保留古老的形式，而更新其它的区域。例如华沙不管付出何等代价，坚决实施了这种解决的办法。华沙，花了庞大的费用将几乎完全毁于战火的、富有历史意义的中心部分，按照原来的模样进行了重建。在古老街道的废墟上，建一条较之战前远为健康、远为富有效率的新街道，只用分毫不差地重建旧街道所需费用的几分之一就完全够用了。尽管如此，华沙却果敢地选择了城市的个性和历史，而不是“进步”。战后，维也纳和小国奥地利投入巨额资金去重建房顶坍落、墙壁倒塌的歌剧院，大约也是由于同样的原因。重建维也纳歌剧院的费用，不知道要相当于新建西柏林歌剧院的费用的多少倍。而且如果考虑到西德和奥地利的经济规模全然不同，维也纳的这一方针也明显是不合常理的。正象华沙人在失去了的旧街道上发现了对他们的城市的自我确认那样，维也纳人也在歌剧院上发现了对他们的城市的自我确认。京都市对于原样不动地保存一定的地区虽然没有成功，但却成功地保存下了至少是那无数的历史建筑物的大部分。真是万幸，真正的日本经济还没有发展到可以买下京都的名刹来兴建“保龄球场”的地步。而华沙并不是工业发展很惊人的国家的首都。维也纳不是工业城市（奥地利的工业中心是林茨），其特殊情况如前所述。的确，京都是世界上工业发展最引人注目的国家的城市，但是日本的经济中心却在别的地方；在京都，人口也没有增加。“巴黎是动态的”高度工业化国家的大城市，人口显著集中最近看起来似乎有了明确的解决方针，使由此而产生的要求和历史个性保持了平衡。其中心部分保存原状，不打算兴建新的

建筑；其周围的街道，不破坏旧街道的形态，已陈旧了的建筑物则以不损害与周围环境的和谐为度而代之以新的建筑；只在市内的特定地区彻底拆除旧的街坊，新建高层住宅楼；在郊区，兴建在欧洲到处都有的那种高层建筑群；并在适当距离的地方按照同样的风格新建卫星城市。我们从奥利机场到昂瓦利多公共汽车终点站的二十分钟左右的行程，可以充分看到这城市贯彻了这种方针。50年代前半期以前，巴黎之所以毫无变化，是因为法国的产业停滞不前。从60年代后半期起突然开始发生变化，是因为产业发展了，工业化已经超过了一定的阶段。这是个比较简单的问题，同笛卡儿①和帕斯卡②都没有关系。假如有同样的经济条件，那么，在新英格兰也好，在墨西哥峡谷也好，在关东平原也好，都会发生同样的现象。但是，一个城市突然开始变化时，会如何变化，或者按照怎样的结构、留下哪一部分不加改变，这决不是简单的工业化问题。归根到底，这是一个在什么地方去寻求对文化的自我确认的问题。它也不单纯是美观问题，而是把历史的延续和变化加以平衡的一种文化的总体结构问题。

如果极端单纯化地说，维也纳是不变的城市，东京是变化的城市，巴黎是又变又不变的城市。可以说，这三个城市在这个问题上表现出了三种不同的个性。这种个性的差异又同各自的文化个性、对历史和环境的传统态度的不同重叠在一起。东京决不会成为巴黎，巴黎决不会成为维也纳。有意义的是，在个性的比较问题上，只看它是否对自己个性的觉悟起作用，而不看它从别人那里学到了什么。在东京只有一

①笛卡儿(1596～1650):法国哲学家、数学家、生理学家。解析几何的创始人
②帕斯卡（1623～1662）：法国哲学家、数学家、物理学家。

个如何恢复东京的个性问题。

那么，恢复东京的——勿宁说日本城市的个性的途径可能是怎样的呢？在这里无法笼统地回答这个问题。现在如果把问题仅限于美观方面，那么，我想大体上可以作如下回答。

日本城市的特征，是有一种活力，不拘泥于过去，而将万事都加以更新。对这种活力无论如何评价也不会是过头的。但是，事物总有两方面；在另一方面，其结果，丧失了城市的环境延续的支点，城市的整体变成世界上少见的杂乱丑恶。如果承认这是现状，那么，能否使这种现状变得美起来呢？要做到这一点，有两个条件：其一是，今天在日本文化中仍然具备的东西；其二是，曾经具备、如今已丧失的东西。

第一个条件，不言而喻，是优雅的美的感受性（这个问题当然不是一朝一夕形成的，所以，它与今天仍然保存着多少美的传统有着密切的关系。而且，城市不是个人的东西，所以，大众的感受性是个问题，这是不言自明的）。的确，日本的城市，尤其是巨大的东京在总体上是杂乱的、丑恶的。但是，其部分却绝不如此。东京的一幢幢的建筑有的很美。室内装饰则大多远比整体建筑更为讲究，连室内桌上的餐具和茶具也是优美而高雅的，至少从广大群众的廉价水平来看，世界上其他国家的国民在日常生活中恐怕是没有使用如此优美而高雅的用具的。在这种细小的地方并非万事万物都已经变了，悠久的美的传统依然充分地活在生活之中。在属于私的空间，越深入其细部，就越表现出其优雅的美和传统的延续性；反之，越深入公的空间，就会越发现一切都变得丑恶不堪，传统的延续性也不复存在。这种情况，不仅在艺术家个人的工作上可以看到，而且在大众日常生活的喜好

上确实也可以清楚地看到。经济食堂的茶碗是世界上最美的，首都的景观是世界上最杂乱的世界——这个世界的问题就成了这样一个问题：表现在茶碗上的优雅的美的感受性能够扩大到哪个领域、并加以有效地利用呢？可以说，现代日本的建筑家证明了：它可以扩大到一幢幢的建筑上（现有的众多建筑显得枯燥无味、不讨人喜欢，这不仅仅是日本的现象。在任何国家里，大部分建筑都不是建筑家设计的），但是，这尚未证明可以把一幢幢建筑所表现出来的美的感觉推及到一条街道的整体上，更何况是城市的整体。在这里存在着一种断绝。埋葬这种断绝的条件只能是可以稍稍美化日本城市的第二个条件。

第二个条件是，对于私的空间（从个人的住宅到公司的建筑物）和公的空间（市街、城市）适用相同价值标准的习惯。至今还没有这种习惯。在现代的日本，尽管有美丽的建筑，却没有美丽的城市。但是，在德川时代曾经有过这样的习惯。据今天所能了解到的，德川时代似乎没有一个城市是多样性的综合不曾实现出色的模式的调和。那么，为什么德川时代有过的习惯，今天却丢掉了呢？如果只简单地谈结论，那就是因为明治以后，城市的居民丧失了城市社会的一体化。在某种意义上说，德川时代的城市居民感到城市是自己的（在东京的下町①，这种感觉曾经长期存在）。但是，在明治天皇制政府统治下，市民还没有达到这样的程度：在另一种意义上感到城市是自己的。虽然过去的商人曾经形成过“一体化”，但是现代市民却没有形成“一体化”。虽然有“我的家”，甚至“我的公司”这样的说法，但是却没有

①下町：包括千代田、中央、港区等区在内的商人聚居区。

“我的城市”的说法。因为对市民来说，没有自己的城市，所以那街道自然也不会变得优美。夸张地说，巴黎街道之所以优美，是因为曾经有过巴黎公社。

日本人建造了美丽的建筑物，却制造出了丑陋的城市，这是奇怪，但也并不奇怪。日本人对个人生活关怀得无微不至，而在地铁却变成了蛮横的一群。乍看起来，这似乎很矛盾，实则并不矛盾。这是一种现实的两个方面。作为日本城市的根本问题之一，就是还没有直接针对这一现实，采取措施加以解决。

战争和知识分子

一　15 年 战 争

从1931年到1945年，日本帝国接连地进行了战争。第一步在满洲，第二步在整个中国，第三步，日本帝国继续扩张到了整个东南亚和西太平洋区域，在最后阶段遭到了挫败；这明显地是一以贯之的历史过程。

从国内情况来看，这15年间，以天皇制为轴心的独特的法西斯主义建立起来，并且成熟了。特别是1936年2·26事件①以后，国家政权将军国主义向前推进了一步，更加神化天皇，而社会主义和自由主义思想却遭到镇压，接着，政党和工会被迫解散（1940年），终致言论、出版、结社的自由被完全剥夺（1941年的临时取缔令）。从这里也可以看出，这个过程也明显地是一以贯之的。

这种事态的一贯性，并非现在回顾起来才明显，而是在15年战争的最后阶段、太平洋战争开始的1941年12月就已经很明显了。所以，日本国民对太平洋战争的态度如何，可以说同时意味着对与此不可分割的对中国的战争、而且也意

①2·26事件：日本法西斯军人发动的武装政变事件。29日被重兵包围的政变武装放下武器投降，但日本军部趁机组成广田弘毅内阁，开始了法西斯统治。

味着对策划并进行了战争的法西斯政权的态度如何。

在什么社会阶层里有法西斯主义和战争的积极支持者呢？据丸山真男①（1914～）说，是“小工厂主、城镇工厂老板、土木工程承包商、零售商店店主、木匠师傅、小地主、上层自耕农、小学校和青年学校的教员、村公所职员、一般下级官员、僧侣和神官这样的社会阶层”。与这一“法西斯主义的社会基础”的阶层相对而言，还有所谓中间阶级的另一群体即“城市中依靠工资生活者阶级、所谓文化人乃至新闻记者及其他自由职业者（教授和律师）与学生层中的一部分人”。就是说知识阶级，如果避免使用阶级一词，叫做知识分子层也可以。我们在这里要谈的是，这个知识分子层对待战争和法西斯主义的态度，尤其是其精神内面的态度。

按照文字的定义，首先把知识分子从一般群众区别开来。当战后战争责任成为问题的时候，曾经积极协助战争的知识分子提出过“1亿人②总忏悔”问题，这可以说尽管有一半正确，但另一半则是具有欺骗性。它有一半正确，是因为战争确确实实把整个国家都卷了进去，而知识分子恐怕只有当自己也被卷入其中的时候才开始切实感到同大众的联系。战前，而且恐怕战后也同样，知识分子同大众在精神上的鸿沟是很深的，只是通过战争才有了能够对“1亿人”这个词伴有实感。但是，要把知识分子的责任推御在1亿国民身上，化为乌有，他们所考虑的则是一种欺骗。“国民受骗了”、“什么也不让国民知道”这类的说明也许适用于国民的大多数，但是恐怕不适用于知识分子。大众也许不能“知

①丸山真男：《日本法西斯主义的思想和运动》，见《现代政治的思想和行动》（上卷），未来社，1956年。

②“1亿人”：指日本全国国民。

道”事实，但是知识分子能够“知道”。在后者，如果说什么也不知道，那么，只能认为是不想知道。不想知道什么呢？当然不是特别的情报、“不能大声说的真相”和“只能在这儿说的话”；而是只要或多或少加以注意和具有若干常识就能读懂的在充满战争宣传的报纸背后的东西。特别是太平洋战争只能得出是自满洲事变以来朝着无止境的冒险滑了下去的军国主义的结论这一事实，把天皇加以神化的时代错误和伴随着这种错误的一切理性思考的破产这一事实，只要有想了解的意愿，对于知识分子的任何人来说，可供了解的材料是精采地、完全地、毫不稀奇地、充分地就摆在眼前。所以，说是“什么也不让知道”，认为没有什么可供决定采取何种态度的资料和信息，这是一种欺骗。在这里论证知识分子的“战争责任”，不是目的。目的是从内在方面搞清日本知识分子对战争的态度以及研究这种态度所根据的理由。但是，为了这一目的，也为了没有体验过战争的读者，必须把知识分子的“什么也不让知道”这种骗人的话加以拆穿。武者小路实笃（1885～1976）在战败后回顾战争时期曾说过：“我被骗了。”也许是这样。但是，其所以“被骗了”，是因为自己愿意被骗。我们的问题是：不是谁“被骗了”，而是为什么自己愿意被骗；也不是谁“没有被骗”，而是为什么不愿意被骗。

当然，根据知识分子在战争期间发表的言论，来判断知识分子的观点，是必须慎重考虑的。当时完全没有言论自由。至少在太平洋战争阶段，用任何手段公然表明反对战争和法西斯政权，原本就是不可能的，甚至可以说是毫无意义的。问题不在这里（提出对法西斯主义进行有效反对的可能性问题，是更早以前的事。这个问题当然是重要的，但是这

里不去涉及）。但是，没有表明明确的反对意志的余地，并不等于只有立即表明赞成意志的余地。除去例外的情况，最后还有沉默的余地。只有在例外的情况下，文学家才是事实上被强制去写“圣战”的，而且，对他们和他们的家庭来说，恐怕是只有在例外的情况下，对战争保持沉默才意味着饥饿。因为在大多数情况下，文学家之所以写“圣战”，在他内心的观点上，也完全不是反对战争的。这里有个内在方面的问题。这就产生出这样一个问题：作为同压制言论无涉的内在方面的问题，作为自己一个人的内心的想法，日本知识分子对战争究竟是怎样想的呢？

积极的支持者能够公开地写文章。其中，日本浪漫派的人们和京都的哲学家们对当时的青年的精神支柱是起了最重大的作用的。

对战争，或多或少抱有批判观点的人，不能表明其全部观点；对战争，站在完全批判的立场上的人，不能写任何文章。但是，有两位文学家在战争时期所记的并不考虑发表的日记，记了战争末期报上所报道的纳粹战败和希特勒已死的消息。

> “五月初三：阴，风甚冷。报载希特勒、墨索里尼二元凶战败已死。天网弗疎，和平光复之日当亦非远矣。”（永井荷风《罹灾日录》）

> “五月九日：德国终于失败了，……对希特勒，我无论如何喜欢不起来。我充分地反省过，这也许同英美的阴谋宣传有关。但是，所谓纳粹，我从神经上就讨厌。这似乎不是我一个人如此。……”（高见顺《战败日记》）

这两位作家在1945年5月当时，对纳粹和法西斯主义的

评价之不同历历在目。这种不同既和压制言论无关，恐怕和信息的多寡也无关。从而和“受骗了”或“什么也不让知道”等也没有关系。这种不同，完全是精神上的东西、思想上的东西。至少在1945年，这种不同并不是可能使他们对战争的形势受到不同影响的东西。就是说，这是在政治上、社会上毫无意义的不同。不过，这种不同，并非在文学上也没有意义。文学家的工作，即使不谈该时代的国民、至少应该谈知识分子的精神内在问题。

日本浪漫派和京都的哲学家积极地支持法西斯主义。永井荷风（1879～1959）从心底深刻地否定法西斯主义。对希特勒“喜欢不起来”的高见顺（1907～1965）则处于二者之间。不仅是高见顺，绝大多数日本知识分子都处于二者之间①。在这个意义上说，《战败日记》是日本知识分子对战争的精神上的态度的最典型的概括。它一方面同日本浪漫派和京都学派的积极支持行动保持着联系，另方面又和永井荷风等彻底的反对者维持着关系。让我们再稍详细观察一下《战败日记》吧。活跃在那里的是怎样的思维方式？是怎样的感情类型？归根结底，是怎样的精神结构？其精神结构同积极支持者的观点的关系、以及同积极反对者的观点的关系

---

①“在日本，知识分子始终坚持并积极明确表明反法西斯态度的人，当然比较少，大多数则虽然曾经适应、追随法西斯主义，但是在另方面，却决不是法西斯主义运动的主张者乃至推进者。勿宁说总的说来，在气质上对法西斯主义运动怀着憎恶之情，似乎甚至进行着消极的抵抗。这是从日本法西斯主义可以看出的非常显著的特点。”（丸山真男《日本法西斯主义的思想和运动》）

“但是，知识阶级的大部分并不处在两极（积极反对和投机），而是站在中间地带。”（据清水幾太郎、大熊信行《国家恶》第88页引文）

真下信一的《战争责任问题》（岩波现代思想讲座X1，1957年）也把大多数知识分子的态度定位于极积支持战争和“对法西斯主义的本质展开否定的针锋相对”的中间地位。

是其次的问题。最后，如果认为其精神结构具备着“日本的”特征，那么，在这里即使不可能从历史角度来考察其精神结构形成的过程，但我想至少可以探索一下它给我们的启示。

二　从《战败日记》谈起

《战败日记》（文艺春秋新社，1959年）是作家高见顺的1945年日记。从15年战争最后的几个月、败相已明显、轰炸相继而来、粮食发生困难、人心渐渐开始发生动摇的时期起，一直写到战败后的最初阶段。在如此漫长的战争失败前后，恐怕任何地方也没有无腐败堕落的国家。选取这个时期，不能批判日本所发动的全部战争。但是，在这个时期能够注视着世态的变化，并在自己的日记中生动地描写出来，其能力及其反应的方法，却是值得注意的。《战败日记》给人一种凌驾于一切之上的印象，这首先是在这个异常时期里写得十分生动的奇怪的世态风俗，还有在被轰炸成一片废墟之前，作者不断地到银座和浅草的大街去参观的那种始终不变的执着精神。那时，作者已住在镰仓，由于飞机轰炸，交通很不通畅，在镰仓和东京之间有一段路甚至要步行。在这种情况下，只是为了看一看浅草被炸的情况而特意从镰仓跑到东京去，这种热情早已超过了执着之情，至少在阅读现已刊行的日记的时候，这种热情甚至战胜了其它所有的热情。可以说，在这里表现出“文学报国会”职员的高见顺和小说家的高见顺之间的矛盾是如何互不让步，成了鲜明对照的两个人。对浅草的热情，是对小说的热情。所谓小说，对这位作者来说，就是为了那一瞬间，即：《在什么样的星星

下》①的风物在一个人的命运中获得进退两难的意义的那一瞬间。高见的小说是诗；高见的诗是对小经验和小事物的深沉的爱。这位作者就象去幽会心爱的女人那样，去幽会浅草的特有风味小吃摊饼、熙来攘往的人群和银座的酒吧地下室的甜酸气味。但是，在《战败日记》中对浅草和银座的描写里，并没有对夺走了这一切的势力的抗议。所谓“对希特勒喜欢不起来”并不是抗议吧。是什么使他没有下决心去抗议呢？

正如伊藤整（1905～1969）用“逃亡奴隶”一词所估价的那样，《战败日记》中的小说家，代表着由于脱离了市民社会而又想保持个性的知识分子的类型。“逃亡奴隶”在社会之外聚集在一起组成小社会。这就是战前的文坛。“文学报国会”是把社会的掉队者拉回到社会的权力机关中重新组织起来的团体，是把文坛这个小社会瓦解以后，使文学家直接面对国家和国民的问题的组织。一向习惯于小集团内部的生活感情和逻辑的文学家，当然不习惯于社会化方向，就是说不习惯热心于按照“文学报国会”这种形式进行思考和行动；至少不能按照这个方向进行有效的活动。结果就对支持战争抱着消极态度。但是，在小集团内部的规则、习惯和思维方法的基础上，要充分地批判权力机关本身也是困难的。即使在抨击一般国家政权的时候，很少文学家是能够用明确的语言，对可能存在的众多政权中的这种法西斯主义政权进行批判的。只是说“从神经上就讨厌”纳粹，作为对纳粹的批判是不充分的。——文学家对这一点当然是有自知之明的

①《在什么样的星星下》：高见顺的长篇小说，以描写浅草的风俗世态为媒介，刻划了舞女及落魄艺人等的生活遭遇和知识分子的心态。

吧。所以，尽管能够对受害表示愤慨，却不能对加害者进行抗议。

在比较直接的感觉方面，使文学家、一般地说使城市中产阶级知识阶层进行抨击的条件，在法西斯体制本身中也是存在的。在军队中，早已由于军曹无故殴打“大学出身”的士兵而使他们表现出劣等感；而“翼壮”组织、警防团和邻组①等在大部分情况下所起的作用就是把对法西斯主义积极支持者——上层自耕农、中小商店店主和土木工程承包业者等知识阶级所表现出的劣等感，扩大到军队以外的社会。在《战败日记》中也表现出了来自知识分子方面的抨击。但是劣等感的解放，不论是对中产阶级知识阶层的劣等感，还是对知识阶层的“英美派”的劣等感，都是在爱国这一冠冕堂皇的名义下进行的；如果不提出这冠冕堂皇的名义，只凭着感觉上的抨击，是不能决定对事情总体的态度的，这是理所当然的。

在《战败日记》的作者的执着中，还有另外的一面。这也表现在他访问小林秀雄（1902～）、看到梅原龙三郎（1888～）的画集时所说的充满强烈真实感情的话语之中。

> “一看到好绘画，就令人精神振奋。一看到好的绘画，就激起对人的爱。”

那么，这和战争有什么关系呢？在搞清和战争有什么关系之前和之后，还得搞清所谓“美是实在的”那个“实在”和历史的实在有什么关系？既然“美是实在的”，那么，那个实在作为超越历史的东西自然不是召唤不来的。小林秀雄

①邻组：在第二次世界大战期间，日本军国主义者强迫日本人民成立的保甲组织，大体以十户左右为一组。

的美的体验就达到了那种程度。达到那种程度，对于战争会如何也就无所谓了。至于高见顺的美的体验，追究到那种程度，就可以发现他是将其绝对化，同历史相对立，否定历史，令人感觉不到他要在其自身的完整性中去汲取人的一切。美也许是实在的，但不是唯一的实在。美的价值不是绝对的价值。既然不是绝对的价值，那么，自然就不会产生不为历史和战争所驱使的力量。问题原本就不限于美的价值，而是在这位作家的精神上什么样的价值具有绝对的意义？如果没有绝对的价值，那么，不仅对战争，不仅对法西斯主义，而且对任何事情当然都没有理由去绝对反对。在逻辑上，无论如何都会是这样。我在这里谈的问题是逻辑，不是心情。

于是，最后登场的，就是国家、天皇、日本。

“栗原（海军报道）部长说，有把握在本土进行决战。很有信心。但是在人们心理上却有些麻烦。把本土变成战场，这话岂不是说得太过于简单了吗！……作为军队来说，……在国外抗击敌人，理所当然是最上策，所以关于必须在本土迎击敌人的问题，难道不是应该向国民讲一讲吗！……（7月26日）

“妻子说：‘如果天皇陛下说，和朕死在一起吧！大家是会死的。’我也是这样的心情。”（8月15日中午，天皇广播前不久）

“我认为，愚民政策是成功了。本国政府却对本国国民采取了愚民政策！”

“我并不希望日本失败。我不是欢呼雀跃日本失败的人。不管怎么说，我都希望日本胜利。为此，我尽了我所能尽的微薄力量。现在，我心中充满了痛恨，充满

了对日本和日本人的爱。”（8月16日）

“自己国家的政府没有给国民以理所当然应该给予的自由，而占领自己国家的别国的军队却开始给予了自由，这件事回想起来，不能不感到羞耻。作为爱日本的人，我为日本感到羞耻。”（9月30日）

坦然地要求在本土进行决战的“军方”和国民、对自己的国民采取了愚民政策的“政府”和国民、理所当然应该给予国民以自由的“政府”和国民——“军方”和“政府”显然是勾结在一起的，所以就是说军国主义政府（或日本法西斯主义政权）和国民——，看起来在这里是加以区别的。按照这种区别，天皇当然是在政权一方，不在国民一方。天皇个人是否被军国主义者所利用，这是另外一个问题。但是，在“如果天皇陛下说，和朕死在一起吧！大家是会死的”这种“心情”之下，政权一方和国民一方的区别是暧昧不明的。“天皇陛下”就算是被军国主义者所利用了，那么，在这种情况下，“和朕死在一起吧”这话，实质上，和军国主义者方面提出的在本土进行决战与举国玉碎是一回事。“天皇陛下”就算不是军国主义者的单纯工具，那么，在这种情况下，如果对“军方”提出的在本土进行决战感到反感，却对“和朕死在一起吧”不感到反感，那么，批判“军方”的标准就变成不适用于“天皇陛下”。在这种情况下，对“军方”批判的标准，乃是“国民”的立场，当然其本身是人的感情。而对“天皇陛下”，它作为批判的标准却不适用，则“天皇陛下”的存在便是凌驾于建立在“国民”的立场和人的感情基础上的道理之上。反之，从道理方面来说，就成了建立在人的感情基础上的道理，归根结底也不过是相对的东西，而不可能是进行判断的最后的标准。

但是，在《战败日记》中频繁出现的比“天皇陛下”更多的词汇是“日本”。如果这个“日本”的概念是由统治政权和国民所组成的结构概念，而且如果高见顺本人以这个不曾给予国民理应给予的自由的政权为“羞耻”，那么，“日本”的胜利，归根结底就是该统治政权的胜利，就是高见顺本人所指责的施行“愚民政策”、剥夺国民“自由”和杀死了三木清①(1897～1945)的机构的胜利，一言以蔽之，就是日本法西斯主义的胜利。何以竟能希望这样的胜利呢？“日本”这个概念不是能够分析地对待的，在这里只能解释为天皇、政权、国民、恐怕甚至连故乡的河山都难以分割地包括在内的。这样的“日本”，我们确实地感觉到了。——为避免误解，我要充分地强调：我既不是说我自己没有感觉到这样的日本，也决不是说高见顺感觉到了这样的日本是奇怪的。我们感觉到了作为不可分割的整体的“日本”。但是，我们不能用作为不可分割的整体的“日本”这一概念思考问题。至少它使我们不能正确地、科学地思考问题，尤其是思考战争这种社会现象。战争是一种社会现象。能够将社会现象当作科学考察对象的方法，是文明的一种成果。日本发动的十五年战争当然也不例外。那战争就在眼前，《战败日记》在重要的地方，把法西斯主义政权和国民不加区分地混淆在一起，只提“日本”。——这岂不是连关于方法的思考痕迹也没有吗！

一般地说，在战争中，绝大多数日本知识分子缺乏科学精神，十分引人注目。他们甚至连事实的问题和应做的问题

①三木清，是哲学家，1933年参加学艺自由同盟，竭力争取学术思想自由和维护艺术、文化。1928年、1942年两度被当局以“违反《治安维持法》”的罪名被捕入狱。日本投降后，1945年9月病死于狱中。

都不能立即清楚地加以区别，就连起码的逻辑也是混乱的。这并非逻辑思维能力不强；日本是有过学术的，今天依然有。不是逻辑思维能力不强，而是在日本的知识分子来说，甚至连科学的，或者逻辑的思考也都可以随着时间和情况的不同而放弃。直截了当地说，正如《战败日记》所表明的那样，第一，反对战争和法西斯主义的非人性的伦理感情，建立在这种感情基础上的伦理价值；第二，建立在同艺术相接触的体验基础上的美的价值；第三，科学思考的严密性所保证的真实——这一切都不过是可以用包括天皇、法西斯主义政权、国家、民族在内的“日本”来代替的、可以放弃的价值或真理。

正如吉本隆明(1924～)明确地描述的那样①，战争期间的高村光太朗（1883～1956),是以“天皇危险！仅仅这一句话便决定了我的一切”（《暗愚小传》）这种形式表示了对太平洋战争的反应的。这里的天皇和《战败日记》8月15日所记的“天皇陛下”近似，和与天皇同一化了的“日本”没有距离。而高村光太朗也好，高见顺也好，都是具有人的丰富感情的艺术家，是文学家，尤其都对“农民”或“庶民”或称作日本人的“大众”具有强烈的联系感。至少他们自己曾写道：曾经具有过。然则伦理的、美的价值和科学的真理对于“日本”之被相对化，实质上，也就是对于庶民感情被相对化。但是，“庶民感情”与“国民感情”是不同的：前者是社会小集团生活感情的具体化。小集团既可能是职业性的，也可能是地区性的。镰仓的文学家正是双重地生活在职

①吉本隆明《高村光太郎札记》，见《文学家的战争责任》，淡路书房，1956年。（原注）

业性和地区性的小集团之中，他们对于其他地区性的或职业性的小集团，封锁性质是很明显的。在集团内部，当集团的原则和个人的原则发生对立的时候，至少在根本问题上，是很少贯彻个人的原则的。但是，假如经常贯彻的是集团的原则，那么，安置在个人精神中的最后的基础即一切价值和真理，就不得不被相对化。"日本"是个大社会，对于一个个人来说，能够具体地感觉到的"日本"，是在小社会中。而为了把在小社会中的生活感情组织到大社会的概况之中，如果不是通过抽象化和有一定方法的思考，那么当然就只有依靠天皇这个象征了。

大熊信行（1893～1977）在论及"战争责任"问题的诸论文[1]中，认为知识分子对战争的态度和由于这种态度而产生的内在逻辑，可以归结为这样一点，即："对国家的忠诚"。大熊认为，不能把作为权力机构的国家和民族或祖国这样的概念分别对待。国家进行战争。个人反对战争。总之，问题就归结为"要么把我们提得比国家更高，要么把国家拉得比我们更低。"

"对个人来说是恶德的事，对国家来说也是恶德这样的逻辑被割断了，而确立了这样的关系：为国家的恶服务乃是个人的美德。万恶之源就在这里。"[2]

根据战争时期的经验，把对国家忠诚的概念置于问题的中心，我也认为确实指出了一个重要的问题。当然，正确地说，在个人来说是恶德的事，在国家来说，也不能说经常是恶德。"为国家的恶服务"，恐怕不能是"个人的美德"，

---

①大熊信行《国家恶》，中央公论社，1957年。

②大熊信行《个人的国家问题》，见前书。

而"国家的恶"恐怕也不能原样不动地按照同一个标准去规定个人行为的善恶。国家既不经常是恶的，也不经常是善的，恐怕应该看作是相对地恶和善的，其标准，即使和对个人行为的标准与原则没有不同，但是在运用上是不同的。我想，大熊的问题实际上是归结到这样的一点上：在战争期间的日本知识分子是否有超越对国家忠诚的概念而判断国家善恶的标准。再具体地说，到底是否希望日本法西斯主义成功？反对法西斯主义的思想，是否超越对国家忠诚的概念，而加以贯彻了？我已经指出，国家的概念本身不能科学地分析地加以把握；在这个问题上，有着多数知识分子在战争期间的思维方法的特征。但是，问题当然并不仅仅如此。因为忠诚概念的对象的国家，有作为一个权力机构的一个方面，同时也有历史文化和生活样式的实体的一面。

中野好夫（1903～）参加"日本文学报国会"后，在1943年2月曾经论述过该外国文学部会议应采取的方向[①]。在报告里，他强调的是，在重新研究明治以来无批判地移植外国文学的同时，"即使值此时局多难之际"，也不希望封锁研究和移植外国文学的道路。中野在报告中直接涉及战争的话，只有"时局多难之际"一句而已。这同久松潜一（1894～1976）在日本文学部会议上所作报告中，接二连三地提到什么"皇国的大事"、什么"尽忠报国"、什么"国体的本义"之类的话语明显地形成鲜明对照。久松是非常认真的吗？中野当然是认真的，是认真地讲了在今天读起来也没有什么不妥当的问题。就是说，在"文学报国会"中去做在可能范围内的合乎道理的事，我认为这似乎是中野的意

①社团法人日本文学报国会是1942年6月成立的。据1948年2月户川贞雄的报告，它是"在情报局第五部第三科的指导监督下的政府外围团体。"

图。战后，在1948年，他这样地说明其意图：

"……大多数知识分子岂止是百分之百地赞成，他们虽然对军部的方针怀着无处发泄的不满，但是对日本却是满腔的超理性的心情，所以，他们一面眼睁睁地预知预感到毁灭，一面却共同走着灭亡的道路，在这种严酷事实中，他们是感觉到了日本人正处在怎样的命运之中，姑且不说缺乏自尊心和存在封建的根性。对于什么圣战之类，我自己一次也没有想过、写过，自然也没有想过胜利。但是，我决不旁观地窃笑着盼待日本的失败。12月8日以后，在作为一个国民的义务的限度内，对战争进行过合作。并非被欺骗，而是高高兴兴主动进行的。"①（《愤怒的花束》）

在这里，"祖国日本"是作为超越人权、超越法西斯主义的东西而出现的。同时，在"一个国民的义务"这样的形式下，表现出来的恰恰是"忠诚"的问题。对于这里引用的"旁观地窃笑着盼待日本的失败"的"窃笑着"，我未必赞成。既然不认为日本会胜利，那么，等待日本的失败，也可以换成等待战争的结束。至少在太平洋战争开始以后，如果承认，至少在大部分知识分子来说，除旁观以外，再没有表示反对战争之意的方法，那么，"旁观地"这话，也就和"不主动地对战争进行合作"这话变得意思相同。不对战争进行合作而等待战争结束的所有的人并非都在窃笑着。这个问题将在后面谈到。在这里，重要的是，战后积极推进民主主义运动的负责人，大多不管是为"祖国"还是尽"国民的义务"，至少是在心情上"对战争进行过合作"的知识分子的

①中野好夫评论集《愤怒的花束》，海口书店，1948年。

一部分，而拒绝对日本法西斯主义的战争努力进行合作的知识分子，在战后的社会里未必一定成为进行民主主义建设——这是为了不把日本国民再次拖入法西斯主义和战争中去——的积极力量。宫本百合子（1899～1951）对战争不合作而采取旁观态度。堀辰雄（1904～1953）也不合作而采取旁观态度。因为两个人都反对法西斯主义战争，既然反对，那就只有旁观。但是，当时是把着重点放在反对上呢，还是把着重点放在旁观上？这在战后反法西斯主义活动中自然就变得一清二楚。战争一结束，宫本就写了《歌声啊，唱起来吧！》。堀辰雄却没有写。这并不是宫本百合子和堀辰雄是不是共产主义者的问题，而是比这更远为实际的问题，即是因为不得不旁观而采取了旁观态度的呢，还是因为对国家的问题袖手旁观乃是该人本来的态度而采取了旁观态度的呢？在后者的情况下，我认为用"窃笑着"的话，也有不能说明的地方。但是有必要加以明确指出它同前者的区别。从认真地担心国家命运的中野好夫这样的人看来，后者的情况包含着不愿使用"窃笑着"这样的话的一面，这是不能否定的。反之，关于对战争曾经进行过"合作"的知识分子同样也可以这样说。这是出于对国家的忠诚和欲与国民共命运的联系感，还是出于"赞成"战争和法西斯主义而进行"合作"。在战争期间进行过"合作"的大多数知识分子来说，重点放在哪一方面，自然是不一样的。但是，客观地加以区别的，只能是战后根据其人对国家的忠诚并非赞成法西斯主义、而是使它也变成反对法西斯主义的一种表现形式时的态度。我想说的当然不是战争期间的积极合作者在战后是否改变信仰，信奉了民主主义。不改变信仰的，是厚颜无耻的强盗。改变信仰，然后引退，这是常识。而大部分的改变信仰者，

事实上不过是机会主义者。大部分知识分子尽管不是积极的战争支持者，却或多或少主动地进行了合作。有这样的情况：由于切身体验中的痛苦而产生了战后的和平主义、反对战争和反法西斯主义的态度。这一点，在中野好夫是可以考证的。——在考虑到战争和日本知识分子的时候，我认为，这种情况是重要的一点。尽管中野在战争期间讲过"圣战"这样的蠢话以及其他无数的蠢话，但是如果他对不肯袖手旁观的日本这个国家不怀有忠诚之心，那么，他也许就不能把在战后发挥了那样的作用的力量倾注在日本的年轻的民主主义上。因为在中野"对国家的忠诚之心"、从而在战争期间进行了"合作"的背景下，有着强烈的"对社会的关心"，在这种"对社会的关心"的背景下有着强烈的"正义感"。

但是，为什么那"正义"的概念，被归纳在"忠诚"的概念之中，并被逼到支持国内的法西斯主义、国外的军事冒险这样的结果呢？根据中野自己的解释，那时起了巨大作用的是明治以来国民教育的历史积淀，是针对世界列强的"不许失败，要超过他们！"的思维方法（这种思维方法，在明治维新以来的日本，是不得已，但在今天却不现实。我赞成这样的看法。所谓"在今天"，我的解释是，具体地说，大体是"满洲事变以来"。侵略中国，第一，不具有自卫的性质；在这一点上，没有辩护的余地；第二，是时代错误；在这一点上，这是空想的政策。）以及直到1945年无条件投降以前的一系列现象。的确，作为背景，最重要的是明治以来国家的方向以及随之而来的国家观。但是其背景中思维方法的、知识分子内在精神的反映，我想也是可以更细致深入地加以探求的。我们要谈的问题恰恰就在这里。

还有与高见顺和中野好夫年龄不同的另一代的知识分

子，他们是战争期间以士兵身分被送到战场上去的青年知识阶层。在这一代人的精神内部发生了什么？从战死学生札记集《在遥远的河山》和《听吧，这海神的声音》中就可以窥见这一点。但是应该注意的是，留下了札记的学生并不代表当时学生的多数。他们所代表的，不是一般的学生层，而是学生中有知识的那一部分，就是说，是独立思考，然后行动，并决心以自觉的目标赋予自己的行动的学生层。多数的学生没有这样的习惯①。但是，有思考习惯的学生对战争的态度，是在与很少能到战场去的一代人完全不同的状况下，作为不能拖延解决的紧急问题而作出决定的。有必要联想一下特攻队，即使不联想特攻队，也有必要联想一下到处都实行过的“玉碎”和相继消失在海底的运输船队。就是说，一方面有战争就有死亡，一方面则有无法同意的法西斯主义的实体。或许还会有的青春的欢乐和希望。问题不能不归结到这样的一点上：对多数的青年来说，是把迫在眉睫的死亡当作毫无意义的牺牲来迎接呢，还是当作有某种意义的东西来迎接？因为对这一代人来说，企图逃避死亡的努力余地几乎完全给堵死了。在这种状态下，原则上是很难采取象《战败日记》那种以一半反对战争政权、一半进行合作来表现自己内心矛盾的态度的。如果肯定战争，那就必须肯定自己必死的绝对价值，那么就可以说《听吧，这海神的声音》，是决心赋予死以意义的精神努力的集大成者。

在这里，我不引用战死的学生的书信，我只想指出这样

①参照丸山真男《日本法西斯主义的思想和运动》一文。据笔者所知，东京帝国大学医学部及文学部的大多数学生都是“不关心政治”的。这就是说，对战争宣传的新闻报道，自己不动脑筋，都是原封不动地整吞整咽。那么，就不发生“忠诚”的问题。不言而喻，这并不是问题。

一个事实：对于在愚蠢的战争中难以避免的死亡，想赋予它以某种意义的时候，大部分札记的笔者们不得不作为根据的，首先是京都的哲学家和日本浪漫派的论点。

那么，京都学派和日本浪漫派是用什么逻辑去赞美“大东亚战争”、并把它加以神圣化、绝对化的呢？

三 日本浪漫派和京都哲学派

对2·26事件（1936年）以后的法国斯“派体制”加以合法化，并对侵略中国的战争和太平洋战争从理论上给予支持的，不只是日本浪漫派和京都哲学派。一方面有疯狂的国粹主义信徒，另一方面有官立大学的御用社会科学家，在用镇压手段整顿了新闻界以后，几乎所有报刊杂志就都为了那同一个目的了。但是，正象我反复指出过的那样，对于在太平洋战争阶段被驱赶到战场上去的那一代知识阶层，给予了最为深刻影响的，恐怕是日本浪漫派和京都哲学派。

日本浪漫派从反合理主义的立场出发，玩弄着不具明确定义的语言，诉诸读者的情感，对战争的性质不加分析地煽起支持战争的气氛。在这个意义上说，保田与重郎（1910～）是一员名将。浅野晃（1901～）、芳贺檀（1904～）以及龟井胜一郎（1907～1966）也加入了这一行列。他们频繁地使用这样的语言：例如“悲壮的愿望”、“恸哭”、“憧憬”、“勤皇之心”、“悠久的浪漫主义”、“上溯到用民族的鲜血所写就的原始历史的概念”。“悲壮的愿望”一词一直残存到今天，什么“禁止核试验是国民的悲壮的愿望”之类。总之，其逻辑内容不过是说，日本国民希望停止核试验。所谓“恸哭”，就是哭，也可以说非常悲痛地哭。说日

本浪漫派的一半魅力是在于"非常悲痛地哭"吧，其奥秘也不外是对毫无任何出奇的事做出"恸哭"的样子。人们之所以受骗，是因为受骗的一方对事物正确地思考、正确地表达的习惯不足，认为是在战争期间啦，是如何如何啦。靠了这样廉价的奥秘，自然制造不出象道理的道理来。

龟井胜一郎是一位使用日本浪漫派式的行话，制造出了好歹象道理的东西的批评家。例如他对侵略中国的战争的见解如下：

"对人来说，求道就是无限的漂泊，除去死以外，恐怕没有休息。……例如我们目前正在进行着战斗的中国事变本身，实际上说明了亲鸾①的教导的真实。在一不要领土，二不要赔款，就是说拒绝任何功利性这一点上，有着这次事变的理想。所追求的只是东方的净土。"（1941年6月的演讲）

所以，中国事变就成了"民族的宏伟的命运"，成了"必须虔敬恭享的天意"②。他对太平洋战争的看法是这样的：

"现代日本叫做自由主义、叫做共产主义、唯物思想的东西，都泛滥于'和平'时代，这是值得注意的。文明的病毒是在'和平'的假面具下蔓延开来的。"

"比战争更可怕的是和平。为和平而进行的战争不过是恶劣的潇洒。这次的战乱是为了那深渊的战争而进行的战争，在这场战争中，要明确地斥责一切妄想，要有无所畏惧的、坚定不移的信念，这将决定民族的兴

①亲鸾（1173～1262）：日本镰仓初期的僧人，净土真宗的开山祖师。（原注）

②龟井胜一郎《拯救现代人》，樱井书店，1942年。（原注）

亡。宁要帝王的战争，不要奴隶的和平！在这里的胜利并不存在所谓胜利的概念，而只有悲壮的愿望。”（《关于现代精神的札记》，见《现代的克服》，1943①。）

同中国事变的东方净土化说相比，这段文字并不明确。老实说，因为结论是“悲壮的愿望”，而“悲壮的愿望”这句话要说明什么并不清楚。但是不管怎样，他提出了“为战争而进行的战争”这一概念。他在《拯救现代人》一书中所收的各论文中还反复强调人生是不断的战斗这一观点。这虽然包含着它的真实，但是，龟井把人生是不断的战斗这一意义上的战斗，突然同侵略中国的战争和太平洋战争这种意义上的战争联系起来。而且又进一步谈到选择死的场所这个想法。

从今天看来，龟井胜一郎发言中最重要的东西既不是“悲壮的愿望”，也不是“为战争而进行的战争”赞美论。不是这些，而是关于在这样的战争中的想法，还有在这以前，作为“转向”前的社会主义者的想法。总之，是他自己所说的关于龟井本人的想法或思想本身同他的人格的关系。

“我声明脱离共产主义，昭和10年（译者按：1935年），判为缓期执行。但是，想来想去不能不觉得好象是扯了个弥天大谎、被迫演了场戏似的。……虽然被命令要讲真心的思想，但是没有什么真心的思想。面对着政权的时候，我的真心只有一种快乐的想法：决不愿再蹲监狱了。”（《我的精神历程》②）

---

①《现代的克服》，创元社，1943年。寄论文给此书的，有龟井胜一郎、西谷启治、诸井三郎、吉满义彦、林房雄、下村寅太郎、津村秀夫、三好达治、菊池正士、中村光夫、河上彻太郎；出席就此书书名举行座谈会的，除以上诸人外，还有铃木成高、小林秀雄，共13人。（原注）

②龟井胜一郎《我的精神历程》（见《现代人的历程》），养德社，1948年。（原注）

政府对共产主义者进行了镇压。前一年。龟井发表“决不愿再蹲监狱了”的想法是在2.26事件的前一年1935年这是当然的；他对政府扯了“弥天大谎”，也是当然的。这篇文章的后一段写得清清楚楚，“面对着政权的时候，真心”只有“决不愿再蹲监狱了”。但是在这之前，“没有什么真心的思想”这句话，完全是插入“面对着政权”这个附带条件还是别的什么呢？实际上，当时龟井已经“脱离”了共产主义，而且是面对着政权声明脱离的，这并不是“弥天大谎”。那么，共产主义并非“真心的思想”岂不是一清二楚了吗！也许还有这样的说法：那要看“真心的”这句话的涵义怎样了。但是我想，不管“真心的”这句话涵义如何，剩下来的却是龟井自己感到了与共产主义不同的另外的真心这一事实，假如这样的事实曾经存在的话。从这里可以看出，这个问题不是龟井胜一郎一个人的、也是在“转向”这种情况下的特殊问题，已经成了一般多数日本知识分子所共通的、如何处理思想和人格、意识形态和真心、合乎逻辑的思考和感情生活(或者勿宁说是实际生活)的一定关系的问题了。

关于这一点，大熊信行采取了想处理得更明确的处理方法。

“关于国家，我们也怀有现代式的怀疑和科学的理论，有时口头上还谈论这些，而在思想深处，甚至也许还曾有过否定一般国家的一瞬间。尽管如此，我们在实际生活中，却应该按照另外的想法，采取另外的感受方式。在电影放映过程中，反映在银幕世界中的事情虽然也是真实的，但是一走出放映室，在白昼便有白昼的逻辑。在日本人的心中，思想与现实是明暗的两个世界，思想是搬不上银幕的东西。”（《个人的国家

问题》）

龟井谈到的思想和真心的关系，同大熊指出的思想和现实的关系不是有相吻合的地方吗！如果再加上一点，例如吉本隆明对高村光太郎的分析，把高村光太郎的情况一般化了。他这样写道：

> “在现代日本的自我……如果不把自我省察和内心检讨所不涉及的空白部分作为生活意识保留下来，那么，在日本的社会中肯定无法过社会生活。”（《高村光太郎札记》）

大熊的“思想”同吉本的“现代的自我”、大熊的“现实”恰好同吉本的“生活意识”是相对应的。在某种意义上说龟井胜一郎和大熊信行都属于以同样的做法度过了战争时期的一代人，而吉本隆明在战争结束时才刚刚二十岁上下。《高村光太郎札记》是在1955年发表在杂志上的。双方立场不相同，也不是同一代人。但是按照吉本的说法，日本知识分子有思想上的“空白”，在那里有“生活意识”，而有意识地不加反省的“生活意识”，却远较有意识地进行反省的“思想”更为强大有力。在这一点上，我认为龟井和大熊的告白与吉本的分析似是一致的。以这样的“思想”和“生活意识”的乖离为前提，许多共产主义者开始“转向”，为了使“转向”合法化，日本浪漫派的非合理主义也才得以发展起来。

于是下一个问题便是：为什么会发生“思想”和“生活意识”的乖离呢？这个问题后面还将谈到。在这里，从现象来看，希望注意两点：第一，正如丸山真男所指出的那样①，“思想”是从外国传入的。这种“思想”只是头脑里理解的

①丸山真男《日本法西斯主义的思想和运动》，见《现代政治的思想和行动》（上卷），未来社，1956年。（原注）

东西，几乎没有浸透到生活中，当然同日本传统的价值也没有联系起来，所以，由于时间和情况的不同而加以摒弃亦毫无留恋。第二，正象吉本所说的那样，这种"生活意识"的东西对于在日本社会中的生活是必要的。在这个日本社会，具体地说，如果个人是属于小集团的，那么，统治该小集团的"家族意识"①就要优先于"思想"。换句话说，"思想"所产生的价值，归根结底超不过实际生活上的权宜、习惯和感情。伦理的价值、美的价值，不，不仅是价值，甚至连科学真理也是如此。总之，日本的所谓现代，并未产生超越的价值观念、真理观念。

如果说日本浪漫派是用委婉的语言来迷惑人的话，那么，京都哲学家一派就是用委婉的逻辑对人进行迷惑。如果说日本浪漫派编造出了从感情上肯定战争的方法，那么，京都学派则提供了从逻辑上肯定同一战争的方法。如果说日本浪漫派是对没有学会的外来思想的没有学会的地方进行顺势反击，而热衷于国粹主义的话，那么，京都学派则是积极利用脱离生活、体验和传统的外来的逻辑能够适用于任何事物的便利，而匆匆忙忙地捏造出了"世界史的哲学"。大概再也没有什么东西比象"世界史的哲学"那样，把日本知识分子思想或多或少不能不带有的外来性更加夸张和漫画化了。在这里，思想的外来性非常鲜明地表现在议论触到现实时的彻头彻尾的信口开河作风，以及与之形成对照的煞有介事的逻辑本身上。

田边元（1885～1962）在《历史的现实》②中抽象地谈论一般历史的现实时，似乎是一本正经的。但是具体地谈到

---

①参照川岛武宜《日本社会的家族结构》。（原注）

②田边元《历史的现实》，岩波书店，1940年。（原注）

日本在世界历史中的意义时，则是一派荒唐无稽之谈。

> “日本的国家不是种族的统一。在这里有个人以自发性将封闭的、种族的统一提高到开放的、人类的立场的原则之体现者天皇，臣民则通过辅佐天皇将原则在实际中加以实现。”（《历史的现实》）

战后，这在《政治哲学的当务之急》中变成了拥护立宪君主制。

> “天皇是全体国民统一理念的体现，从而是议会的统一点。主权在国民，同时归向天皇。……”

> “这样，天皇恐应理解为无之象征的有。因为能将矛盾地对立之物加以统一的是无，不可能是单纯的有。天皇之绝对不可侵犯性就是来源于这个无的超越性。惟有如此理解的天皇之象征性的存在才应该称作容纳民主主义而又将其所包含的对立加以绝对否定地统一的原则。（《政治哲学的当务之急》）

但是，其现实的根据只是“今天国民的大多数在拥护保存天皇制国体这一点上是一致的”，如此而已。有这样的一种议论，认为议会制自由主义所包含的“对立”的动机和国民的统一所必要的某种“统一”的原则，应该在某些方面互相有效地加以利用，这大概是正确的。但是这个问题要在日本的天皇制下加以解决则完全是空想。“在拥护保存天皇制国体”这一点上，国民的大多数所以一致，是明治以来半个多世纪教育的结果。这种教育的另一个结果是十五年的战争和对民主主义原则的彻底破坏。田边元的议论，在战后也和在战争期间一样，一接触到日本社会的具体现实，就犯毫无道理的估计错误，这一点丝毫没有改变。而这一点，我认为恐怕较之从战争时期支持“大东亚共荣圈”转变到战后支持

社会民主主义是否变节问题更为重要。田边元的逻辑是技术性的东西，他把这种技术用在把各个时代“国民的大多数”的观点加以合法化上。他既没有超过“国民的大多数”对现实的解释，也没有超过理发店中的政治议论这种现实生活中的经验。开始阶段，有三马①以来的《浮世澡堂》式的体验；其后，接着是辩证法；接着是无的矛盾统一。总而言之，田边哲学是辩证法的“浮世澡堂”哲学。辩证法是西方传来的东西，“浮世澡堂”是江户以来的传统，所以，这种哲学是东方和西方在无上的统一；一方面仅仅是头脑里接受的东西，另一方面是来自肉体生活的感情的东西，所以，这种哲学又是精神和肉体的绝对矛盾的自我同一。这好象是横光利一（1898～1947）喜欢的话头。针对眼下“西方”的“停滞不前”的东西，抬出“东方”来进行平衡，这种徒劳无益的做法在横光的小说《旅愁》中达到了极点②。

但是在这种意义上，恐怕再也没有什么东西会象“日本浪漫派”京都学派和一统天下的《文学界》汇集一堂的“现代的超越”座谈会那样富有象征意义的了。可是，所谓必须“超越”的那种“现代”，在日本果真存在吗？只有中村光夫（1911～）一人提出了这样的疑问。京都的西谷启治

---

①三马：指式亭三马（1776～1822），日本江户后期滑稽小说作者，代表作有《浮世理发店》、《浮世澡堂》。后者通过町人（商人、手艺人、工匠等）在澡堂里的谈话，描写庶民生活的种种世相。

②战争期间，热中于“修禊”的横光曾顺口说出“瓦莱里在巴黎举行修禊”之类莫名其妙的话。笔者当时是学生，没有闲暇去管横光内在精神方面的事。他曾到我们高等学校来演讲，然后召开过座谈会。我们说：“瓦莱里和修禊毫无关系。在巴黎搞类似修禊活动的，不是瓦莱里，是丢尔凯姆和莱维—布鲁尔系统的学者吧。”横光没有领会这意思。我们从横光的身上看到了一位迷了路的俳人。他开始是写俳句。后来，写了《机械》和《时间》。是它们迷惑了我们。但是，战争、修禊、大东亚共荣圈和世界史的哲学使一位有才能的小说家完全变成了一个无聊的蛊惑人心的人。《旅愁》除了蛊惑之外空无一物。（原注）

（1900～）和铃木成高（1907～）则纸上谈兵，海阔天空地展开了关于西方的“现代”何以停滞不前的议论。另一方面，日本浪漫派对此则强调日本国粹主义之可贵，如此这般的议论脱离现实到了何等地步却完全没有人加以理会。今天回过头来看，处在实行人权宣言之前的日本，知识分子聚集在一起认真地讨论“现代的超越”，是很离奇的；而出席座谈会的人中只有中村光夫一人意识到这种离奇则更为离奇。为什么会出现这种状态呢？恐怕正象荻原朔太郎（1886～1942）所大肆宣扬的那样，是因为法国或者西方太远了吧（当然，至于吉满义彦的情况，恰恰相反，是因为日本太远了吧）。

在体制和政权有组织地破坏议会民主主义的过程中，日本浪漫派梦想回到自由民权以前的世界；京都学派梦想跑到西方已经“停滞不前”的议会民主的前边；最终帮了使法西斯政权合法化的忙。西方人自己说：西方文化停滞不前！这是当然的。现在，在东京也可以听到有人说巴黎的文化停滞不前啦，等等。但是，纵令西方人说西方停滞不前了，然而如果不懂停滞不前的涵义，那么，在东京说这话，就只不过是个喜剧罢了。在字面上用“现代的超越”来谈论西方，大体是正确的。然而，愈正确就愈是喜剧式的。在这里有着超乎支持法西斯主义的问题，法西斯只不过夸张了这一点。

思想来自体验。体验不变，思想决不会变。在这个意义上说，思想是不能输入的。例如，没有什么“强制推行的”民主主义思想。在日本没有民主思想吗？如果有，就不是“强制推行的”，而是从日本的土壤中生长出来的。因为本来的思想是在日本的土壤、生活及其体验上产生的，超越它的思想也是在日本的土壤上生长起来的。否则，思想上的节操问题也就毫无意义了。

四 “桥牌”和“7月14日”

在日本知识分子中间，是哪些人、特别是根据什么理由坚持了反法西斯主义，从而反对太平洋战争的态度的呢？我们已经看到大多数知识分子并不曾坚持这种态度，而且我们还看到其所以未能从思想上坚持反对战争，并不单纯由于镇压、强制和“受骗了”等原因，而是由于既没有任何超越把天皇、民族、国家笼笼统统归结在一起的“日本”的价值概念，也没有真理概念。我们也曾指出：对价值的绝对性，勿宁说对实际生活的权宜的超越性未能具有坚定信心，其原因，至少是其原因之一，就是其思想以及意识形态的外来性。相反，国内知识分子在一些人为法西斯政权所策划的战争而表现出狂热的时候，能够识破该战争是最不符合正义和人道、是同现代史的潮流背道而驰的暴行而坚持不让步的，就一定是具有超越国家的价值观念。纵令由于历史原因其价值观念是在外国形成的，但在他们说来，能够想象得出在某种意义上，思想的外来性得到了超越，思想早就已不单纯是头脑里的问题，而是已经渗透到了他们的生活和心情之中了。

但是在谈知识分子之前，我想谈一下统治阶级本身存在的战争反对论者的类型。据战犯在东京审判时的供述，并不是任何日本领导者（当然也包括天皇本人）都希望进行战争的。总之，领导者似乎曾经抱着没有想打的心情，领导了长达4年之久的战争。但是在那之前，我不使用战争反对论者这个词儿。这里所说的，至少是1941年的毫无怀疑余地的开战反对论者，是或多或少具有反对日本法西斯主义化观点的人的事。当然他们不是战争的领导者。例如在战争期间被宪兵

到处追赶的吉田茂（1878～1967）；又如在开战前后事实上已从财政金融界引退的帝国生命社社长朝吹常吉；另外，据说在海军内部，反对开战的有：山本五十六（1884～1943）和岩村清一……。在这里举出这些名字并不是目的，而且无论如何也没有时间就各种不同的场合去调查其动机、考虑其原因。但是顺便想起了在高级官员、财政金融界、海军内部，而且恐怕也包括一部分贵族中间反对战争的人的名字的时候，我立即注意到的，只有一件事。那就是他们都是在英国受教育的。当然，曾经在英国受教育的大部分人，都为支持战争而忙得团团转。但是可以说反对战争的大部分人是在英国受教育、特别是英国的影响已经深入到了他们的日常生活之中。我回想起我曾经跟开战当时的舰政本部部长岩村清一学过桥牌。他在谈话时喜欢从英国史中引用一些插话。朝吹常吉从英国聘请家庭教师教育他的孩子。据说，纳粹一夺得了天下，他就说："我讨厌德国人"。吉田茂曾任驻英大使。——一言以蔽之，他们是崇拜英国，既然是"崇拜"，那就甚至连"偏见"也在崇拜之列，我想，这是容易觉察到的。但是我还想说的是这样的事实：在大学里学过"英国法律"的许多知识分子转眼间被卷入法西斯主义和战争的时候，这些英国崇拜者们却没有被卷入。学过"英国法律"的知识分子们，在家里不玩"桥牌"。似乎英国民主原则同日本大学的"英国法律"的关系，不曾影响到同样的原则同日本家庭中桥牌的关系。虽然战争反对论者本来就是少数的例外，但是我怀疑在日本政权机构的上层人物中间是否有过不懂得桥牌规则而反对战争的人！

"桥牌"，或许说"7月14日"更好。永井荷风所倾倒的法国文学，不过是19世纪末的作家的作品。这并非太重要

的事；重要的是他从那里领会了什么？不管那是什么，总而言之，它是足以支持他那反对太平洋战争的孤独身影达4年之久的某种东西。怎能说它不是“7月14日”的法国呢！据日本大学关于“法国文学”的研究，日本知识分子还没有切身体会“7月14日”的法国。正象英国的造船技术和原智惠子的钢琴演奏法那样，法国文学，割断其背景的历史文化，作为纯粹抽象的技术，也是可以学的。日比谷公会堂的舞台上即使悬挂着“皇会”的标志，也能演奏德彪西的作品。愉快地穿着国民服的东京的翻译工作者一面写着这样的“解说”：“我们必须批判这部法国小说的颓废的内容”，一面也能够翻译法国小说。但是曾经出版了《珊瑚集》的荷风并没有愉快地穿着国民服。至少荷风似乎十分了解，那“颓废的”小说总的来说是浸透在不喜欢制服这类东西的一种国民精神之中。当然，在这里我们还可以连同荷风一起数出几位所谓外国文学专家，例如渡边一夫、竹山道雄、片山敏彦……。但是我认为关于荷风有一件值得注意的事。

年轻时代从欧美归来的荷风写了《新归国者日记》及其他作品，主要根据同法国文化的对比，对日本文化进行了尖锐的批判，同时，走向存在于日本的、真正属于日本的东西，即江户及其文化，这是众所周知的。如果直截了当地说，这是他发现自身中的“日本”的过程。在这重新发现了的“日本”的基础上，构筑起直到太平洋战争前夕的《濹东绮谭》为止的一切荷风文学。以此为前提来考虑时，《罹灾日录》的荷风则一切日本书都不看，只读法文书，眺望风景的时侯，也经常只回想起法国的风景。这一事实意味着什么

呢？①恐怕惟一的说明只能是对法西斯主义政权的反对同时产生了对"日本"的反对。在高见顺的《战败日记》中我们曾经看到对政权与大众、机构与拥有历史的民族不加区别，而不断地把笼统的"日本"当作问题。在荷风的《罹灾日录》中也是一般地对"日本"、一般地对日本人表示绝望和反对，十分引人注目。在对"日本"不是有分析地、科学地加以理解这一点上，二者之间没有本质的不同。其本质的不同则在于高见顺是被那笼统的"日本"所诱惑，而荷风则反对她。换句话说，在《战败日记》中没有任何能够超越"日本"的价值和原则，而在《罹灾日录》中则有。那超越的价值和原则乃是外国的投影，在这一点上有日本知识分子的不幸。考虑到战争期间知识分子的孤立的处境，可以说这也是不得已的。但是，正是由于这个缘故，确信英国和法国联结在一起的特定的价值和原则，就变成把对法西斯主义政权的反对和对整个"日本"的绝望叠加在一起了。在以荷风为代表的战争期间的反战论者那里，之所以没有产生推进战后民主的力量源泉，是理所当然的。在某种意义上说，如果不能信赖大众和大众的组织，就不能制止法西斯主义。确实，由于未能加以制止，于是就有了15年战争。关于今后，也可以这样说。即使日本知识分子都是永井荷风，也怎样不了法西斯主义。但是实际情况则是，知识分子的大部分甚至还不是荷风，就是说，甚至不曾明确地希望制止法西斯主义。

---

①我曾经写文章谈到过这一点。见筑摩书房版《现代日本文学全集·永井荷风集（二）》的解说，1958年（收在《加藤周一著作集》第6卷中）；Kafu et la literature fransaise Bulletin Franco-Japonais. No. 42, Juin, 1959. 在《罹灾日录》中，荷风几乎不读日本书。我在该文中曾经指出：这件事和明确无疑的反对法西斯主义的态度之间，肯定是有关系的。（原注）

但是，为了达到超越对“日本”的忠诚的正义、人道的观念，把“桥牌”和“7月14日”排除在外来考虑，是不曾有过任何动机吗？也不能说全是那样。例如基督教徒当然要把“上帝”放在天皇之上，当然信仰其真理的超越性。但是早在1937年，东京基督教青年会就曾祈祷过：“保佑正义的皇军，使中国的当政者觉悟吧！”圣公会则在1938年高唱：“愿信徒之间，明确表明国体观念，提高尽忠报国之心。要确信并重新认识此次事变乃上帝之圣战也！”所谓圣战是亀井胜一郎所说的以“亚洲的净土化”为目的的对中国的战争，所以可以说，圣公会在太平洋战争以前的态度和日本浪漫派相距不远。耶稣教各教派于1941年6月联合组织了“日本基督教团”。其“战时事务局”于1942年发表《决战形势下基督教会行动纲要》，宣称“要提高必胜的信念，发扬大东亚战争的道义性，云云。”正如《福音与世界》杂志编辑部所概括的那样，因为“相信”教会对战争的通力合作“将使中国事变、大东亚战争变成圣战”，同时又是在来自政权方面的所有迫害下进行自我保存的简便方法。由于不相信“将使中国事变、大东亚战争变成圣战”，基督教便丝毫没有起作用。但是在这里，自由的批判精神也是活跃在组织之外。那就是无教会派。矢内原忠雄（1893～1961）作为经济学家，研究并批判了在印度的英国殖民主义和在台湾的日本殖民主义；但是作为基督的信奉者，据说，他甚至在演讲中说过：“要使日本的理想复活，请暂先埋葬这个国家。”可以说矢内原作为基督教徒的态度，有这样一句话就十分清楚了。“理想”是在“国家”之上，要超越“对国家的忠诚”才能开辟走向“真爱国”之道。批判国家的标准，在矢内原忠雄毫未动摇。那标准之所以坚定不移，不是因它是外国的投

影，而是因为它同那超越的真理联系在一起，从而能够区别真爱国和假爱国，也不把法西斯主义政权等同于“日本”。他在战后作为东大校长的发言，以及例如作为和平问题座谈会之一员的活动，总之，为民主与和平而进行的活动和发言的力量源泉，肯定是来自战争期间的这种态度。1937年，矢内原忠雄曾被逐出东大。也可以说南原繁（1889～1974）的基督教与矢内原的情况具有同样的意义。在这里，也是作为基督教信奉者的非妥协态度引导出了作为社会科学家的非妥协的态度。从内在方面来说，那就是一旦确立了超越日本国家的价值，那么，坚持科学的真理也就独立于国家与民族之外，这样反而把国家和民族当作学术研究的对象。

这种情况不仅存在于基督教徒。以宫本夫妇为代表的共产主义者，无论在狱中、还是在狱外，始终都不惜牺牲生命坚持其立场。另外，所谓大内、有泽、胁村教授集团为代表的马克思主义经济学家，他们在日本全国都积极地或消极地赞美战争的声音中，没有象脱掉西装、换上国民服的人那样放弃“思想”。在他们说来，“思想”是超越国家的。按照大熊信行的说法，在他们说来，思想、价值、原则不是映在银幕上的影像，而是比白昼的风景更现实的现实。不过，在这一代人中，能够这样坚决捍卫其思想的人好歹，只是少数的例外。——唯有这一情况是不能不承认的。我所以在这里提到“一代人”这个词，是因为想起了《近代文学》的例子。如果在年轻的一代人中，我想，情况似乎要不同些。

如果仅从数量上说，在比矢内原、南原和大内这一代更年轻的人中，自觉地反对法西斯主义的，也许在数量不能说占绝大多数。但是，战争刚刚结束不久，荒、平野和小田切等人的《近代文学》集团，谈到“30年代黑暗的峡谷”时，

他们未必是错误的。不仅没有错误，而且是他们开始接触到了一个重要问题。那就是：接触了马克思主义的最后一代人在“日本”的体验，只能是在历史上对2·26以后的法西斯主义有过的体验。可以说，丸山真男和日高六郎这样的社会科学家们也属于这一代。象《近代文学》同人的遭遇最为典型的那样，这一代人共同的经验，就是学生时代被特高警察到处追赶的经验。这是考虑他们在战争期间和战后的立场的一个重要因素。我们有必要回忆一下这样的情况：正如明治的文学家在自然主义小说中看到了或者不能不看到近代文学本身那样，从大正到昭和的日本知识分子在马克思主义理论之中看到了、不能不看到社会科学。但这不是最后经验了同马克思主义的接触的一代、在战争期间知识分子的最年轻一代所固有的情况。他们同上一代在本质上的不同，是在现实社会中的一切体验、从开始就只有的法西斯主义的体验。

我们已经看到过这样的实际情况，即靠头脑所理解的外来思想或科学的思维方法屈服于“生活”、屈服于“日本”、未能轻易地超越天皇制国家的实际情况。在这种情况下的“生活”，是建立在巧妙地组织起来的小集团内部以及小集团相互间的平衡的基础上的，一定的顺应态度确实能够保证一定的快慰与舒适；而且，“日本”是靠着明治以来帝国的扩张历史在支持，按照中野好夫的说法，是靠着鼓吹“要赶上并超过”先进国家的原则的国民教育在支持。这种情况是不能忽视的。可以说，这一切情况就是形成在嘟嘟囔囔地说“没有什么真心的思想”时的“真心”。战争期间，年龄在40岁以上的一代人，不仅自己没有掌握了思想，而且要对没有掌握的思想进行复仇的真心，是同他们的“日本”紧紧结合在一起的。在社会上处于负有一定责任的地位上的这一事实，

肯定也巩固了这种结合，而且也一定产生了不愿失去既得利益的动机。

但是40岁以下的一代，情况则不同。青年们在思想上接触马克思主义后开始投身其中的社会，是天皇制法西斯主义的社会。在他们的体验中，自然不可能有“令人怀恋的日本”。所谓“日本”就是军国主义，是法西斯主义，是对开始所能达到的或多或少自觉的思想的一切可能性都予以粉碎的东西。所谓“日本”就是恶。正如战后《近代文学》杂志的同人用“30年代黑暗的峡谷”这样的话所表现的那样，这一代人同社会的关系，从开始就是以心怀不满为内容的，他们不曾处在负有一定责任的地位。这一点并不重要。重要的是，不曾具备处在负有一定责任的地位的可能性。他们自然会有同“日本”结合在一起的“真心”。这一点恐怕是比同马克思主义的接触更为重要。“愤怒的青年们”不是战后出现的，在2.26以后就已经出现了。在这个意义上说，战争期间二十多岁的青年多数早已没有机会去接触马克思主义，可以说他们和30多岁的知识分子处在同样的状态下。上一代人说“没有什么真心的思想”的时候，下一代人则说，“没有什么思想，或者说没有什么同孤立的自己本身相脱离的真心”。第一，道义上错了。第二，在这一代人中没有从内心对政治上愚蠢的“日本”发动的战争进行合作的条件。这未必是因为外来思想在那里已经深深地扎了根，而是因为在“日本”国内，不满的思想意识的激烈程度比凭借外来思想的做法更为强烈。外来的思想未必是社会科学。另一方面，里尔克①却流行起来。大多数青年被驱赶到战场上去，他们不堪那样的孤立，而

①里尔克（1875～1926）：奥地利诗人。其作品充满着世纪末情绪和虚无思想。但其在艺术表现手法上的探索和成就对20世纪前半期西方文艺有深远影响。

又不满于那样的逃避，面对着死亡，为了使死亡合理化，便一方面依靠日本浪漫派的朦胧的言词，另一方面依靠“世界史的哲学”派的貌似有道理的诡辩。这种情况上面已经谈到。

为慎重起见，我想补充几句：仅仅根据物理年龄是不能区别这样的知识分子的“年轻一代”的。40岁以上和以下这种说法，完全是为了叙述的方便。我想说的，只是在战争期间的知识分子类型中有这样一种类型，而这种类型的存在应该联系时代来说明。在文学家中与荷风一起坚守最彻底的孤独、坚持最彻底的反法西斯主义态度的石川淳（1899～），尽管年龄上有差别，但也可以说是在文学世界中代表了这里所说的“年轻一代”。这一切详见小说《无尽灯》①。

①《无尽灯》发表于1946年7月的《文艺春秋》。

“总之，这就是在我的生活中什么也不写的这种状况之所以具备最良好的美的形式的原因。……在这战事正酣的世上，愚笨的我好歹算是活了下来，避免了成为握笔写书的坏人，就是死了……，不，哪里的话，为了设法能够耐心地延长寿命，只有这点儿秘诀了。”

“还是那个时候，社会上一般的用语开始乱得一塌胡涂。特别令人不胜忧郁的，是我看到我一向重视的精神这个词儿也被滥用了。好象是开始给日本的精神史淘井似的，什么都叫精神，到处都挖出了一些奇怪的东西，其中有叫作《叶隐》的书。我得马上解释一下，我对《叶隐》这书，就是在战争结束后的今天，也并不那样鄙视它、看不起它。……”

“但是本该通过实践才能理解的《叶隐》却变成了按照后世的解释，复印成册，分发起来了。这显然只能看作是堕落。人要是一垮下来，那就刹不住车了。叶隐晚年完全成了一个疯狂的赌徒。武士道的下场最后总是毫无价值地死掉。那时候，年轻轻的，多么可怜，被强制去干什么敢死队这种残酷的把戏。”

《无尽灯》的主人公“我”这样说：“对于战争这种精心策划的血腥阴谋，我是毫无关系。但是这片国土，至少还是我的家。”

的确，石川淳同那些“仿佛是一手包揽了国家命运似的、动辄莫名其妙地声色俱厉斥责人”的家伙没有交往；他是同日本的国土及其文化交往。那交往相当深，这情况从战后的名著，例如《诸国畸人传》和《南画概要》中也可窥见一斑。战争期间被“日本”弄昏了头的大部分知识分子同日本文化的接触，恐怕还不到石川的十分之一吧。

文艺文化的事，看来由文人拉帮结派，在情报局的领导下，或者不接受任何方面的领导，只靠虚张声势，是得不到解决的。荒村的一幅画，假如有安安静静地眺望的习惯，却发表一通煞有介事的演说，那就很无聊。我赞成石川这种心情。艺术并非天下的大事。但是根据天下大事却画不出一幅速写来，也是显而易见的。战火纷飞的十五年，对石川来说，时间之所以并未白白浪费，是因为对其间的情况早就具有明确的观念。（原注）

五 关于"神道"

在日本的知识分子身上，现实生活和思想是互相脱离的。因此，处在危机的情况下，思想便屈服于来自现实生活方面的要求。其现实生活的内容则是：直接地受到小集团内部的束缚，间接地超越一切价值、不再受到进行科学分析对象的国家即日本的精神束缚。一言以蔽之，脱离现实生活的思想，对于现实生活还概括不出超越的价值观念和真理观念。这就是知识分子对战争进行合作这一事实的内部结构。

采取这种思想和生活相乖离、对思想和现实生活同时分别对待的态度的原因，第一，可以归结为思想几乎总是外来思想这样一点。所谓的外来思想，是仅仅头脑理解了，而并未浸透到心灵深处和生活感觉的各个角落。而且由于当然是同民族传统文化相分离的，所以随之而来也就造成了知识分子脱离大众的结果。因此，同大众的联系、或同民族文化的联系和思想立场，便会随着时间和场合的不同而以或彼或此的形式表现出来。反过来说，思想浸透到了生活的时候，可以说肯定多是同民族文化毫无关系的时候。但是原因不仅这一点。因为是外来思想，所以不是万事皆如此，而是在接受外来思想的一方由于有特定的条件，所以万事才如此的。所谓特定条件，是日本知识分子精神结构的传统模式；要搞清这种模式，必须追溯到往昔。所谓往昔，是指《古事记》的往昔。

作为问题的外来思想是西方思想，不言而喻，西方是基督教世界，其中包括柏拉图式唯心论的世界。换句话说，那个世界的价值观念乃至真理观念，是历史地作为超越的观念而形成的。因此，大致归纳起来，问题就是这样：

第一，在《古事记》里的往昔日本的精神结构含有超越的动机吗？在"神道"中有没有超越的彼岸或价值或真理的观念？

第二，假如对第一个问题的回答是否定的，那么，在其后的日本历史中，由于引进了超越的契机，是否产生了从根本上改变大众的精神结构的影响呢？佛教、或儒教、或基督教的任何一种是否从根本上改变了"神道"的传统？

历史地探讨这个问题，超出了谈论《战争和知识分子》这篇文章的范围，而且原本就超出了"近代日本思想史"的范围。但是如果只谈结论，那么，对第一个问题的回答是否定的。对第二个问题的回答，我想虽然必须加注释，但是归根结底也只能是否定的。总之，在这个意义上说，尽管是战争期间的知识分子，但正如他们自己经常宣称的那样，早就同"神道"联系在一起了。外来思想波及到了他们那里，而未能超越一千多年的现实生活的"思想"即使未能获得超越性，这也不足为奇。正如战争期间"亿人一心"这句话所表明的那样，只是现实生活被统一起来，所以看起来矛盾突出罢了。"神道"不仅是了解知识分子对战争进行合作、而且是一般地从内在方面了解日本近代思想继承者的一把钥匙。在这个意义上说，宣长①是正确的。

这重要之点，目前我不能详论，这不仅是篇幅问题，而且因为要详论这个问题，必须谈谈我对日本思想史的展望。这只好俟诸他日了。

［补记一］写作本文时，承蒙后藤宏行、松尾纪子、西

---

①宣长：本居宣长（1703～1801），日本四大国学家之一（其他三人是荷田春满、贺茂真渊、平田笃胤），主张排斥儒佛，复归古道。

崎京子几位惠予协助，搜集资料，谨志于此，表示感谢。

[补记二] 1959年夏我在这篇文章结尾说“只好俟诸他日”。后来，我实现了这一愿望。一年之后，我躲到加拿大太平洋沿岸一个海滨小镇，比较系统地读了日本的古典著作，写了几篇论文，后来收入《日本文学史序说》（《著作集·4》《著作集·5》）和《日本文学史的定点》（《著作集·3》）中。在那里详细地谈了我关于“神道”或日本土著的世界观的意见。我谈论日本的古典，并不是因为我长期生活在国外，很怀念日本，而是因为我想把日本历史的悲剧、尤其是“战争和知识分子”的悲剧研究到我能够清楚的程度。

《战争和知识分子》发表不久，受到久野氏的批评。批评的内容集中在这样一点上：战争期间知识分子的心理并不象加藤在《战争和知识分子》中所说的那样简单而又明了。15年战争的大部分时间，我是作为学生度过的，这期间当然干不了什么。久野氏本人站在反战的立场，同很多知识分子都有联系。久野氏关于问题的知识恐怕百倍于我。听到他的批评的时候，我曾想：的确如此。今天我更觉得是那样：的确一定不象我在这里所写的那样简单。但是如果简而言之，也可以这样说。那更复杂、更微妙、更富于阴影的现实是不能否定那“也可以这样说”的核心内容的。

我写这篇补记的1979年，即写《战争和知识分子》这篇文章20年后，那些战争的领导者们已被奉祀在靖国神社里，年号也已被法制化。关于战争与知识分子的关系、关于日本人与那个神的关系，上述情况却反过来说明了更多的问题。这是日本的特殊现象。例如在今天的西德，不管在任何意义上将过去的战争领导者们奉祀，都是不可想象的。

日本人眼中的世界

一 “针对”和“从”的循环

如果把明治以后的日本称作现代日本，那么，现代的日本人一直是怎样看世界以及国际形势的呢？它们有什么特点，尤其是从1868年（明治元年）以后直到今天，大约90年间，那看法是怎样变化过来的呢？这就是我在这里要谈的问题。这个问题也就是在日本国和日本人的对外态度的基础上有什么的问题。一般地说，在一切对外政策的背景上，都有该政策的支持者关于国际形势的特定的事实判断。根据相同的事实判断虽然未必得出相同的政策结论，但在多数情况下，政策的不同并非由于支持者和反对者的价值判断的不同，大多是由于事实判断本身的不同。例如关于日本的安全保障手段的议论，以可乘强大邻国处于“力量的真空”时机武力入侵这一判断为前提时，和以凭武力进行攻击的可能性几乎不存在这一判断为前提时，结果就会完全不同。这种议论的不同，如果不追溯到前提本身，即关于邻国问题的事实判断本身，是不可能解决的。又例如，1941年10月，同盟国方面多数人都认为日本不会参战。但是，12月初，日本进攻了珍珠港。外部的观察家和日本的政策制定者的结论之不同的重大原因之一，恐怕是由于1941年10月的形势的估计不同。外部的人

们把纳粹对苏作战的错误，判断为其失败的征兆，而日本则继续确信纳粹将获得胜利。即使是当时的日本政府，如果判断纳粹失败的可能性很大，那么，也一定会极力避免把美国卷进战争之中，从而也就不会发生进攻珍珠港的事件。对一切政策有决定性影响的，是对形势的判断。如果说现代日本的对外政策上有特定的倾向的话，那么，那倾向肯定或多或少地反映出日本的政策制定者在形势判断方面的特定倾向。

但是，如何展望总的国际形势，并把它理解作什么问题从而受到显著影响的，当然不仅是对外政策。一般地说，总的对外态度如何，该国文化的主要方面以及国民的大多数阶层都会受到影响。尤其日本的“现代化”是在欧美的影响下进行的。日本人如何看待欧美是同日本人从欧美受到怎样的影响分不开的；受到欧美影响最大的，是所谓“现代化”的过程本身，所以自然也和日本人一向怎样考虑“现代化”是分不开的。而且既然把“现代化”作为问题，那就不能不同时把“传统”的日本也作为问题。事实上许多日本人或是在国内谈论国际政治，或是漫游国外、观察外国文化、谈论世界各国的或经济或美术或道德风俗的时候，不断地就日本的位置及其历史的立场而自问自答。所谓日本人所看到的世界，几乎原原本本就是日本人考虑到的日本的位置。

现代的日本人对国际形势很敏感，不断地关心外国的情况，而且热心于外国同本国的比较，这是有其相应的历史原因的。

对外部世界的这种强烈关心，不是因为同外部接触的机会多而产生的，而是因为接触的机会少才产生的。首先，从前存在着锁国。不言而喻，在这个岛国中，锁国对培育一种作为纯粹培养的独特的地方文化是有作用的。这种纯粹培养

的文化同“黑船”开始相遇的时候，日本国民对于日本之外发生了什么事情几乎毫无所知，但是却懂得了一件事，那就是：外国似乎拥有难以抵御的军事力量。

日本国民如此产生的对外部的关心，已超出了单纯的好奇心。他们面对19世纪末企图征服、瓜分全世界并使之殖民地化的大国，尤其是英、法、俄、美各国，必须捍卫自己的独立；为了捍卫独立，就必须把在锁国情况下培植起来的体制、技术和文化，改造得更有效率，并且迅速加强军事力量。但是，为了迅速进行改造，只有从对方学习有益的东西。所谓“现代化”，不外是通过从对方学习什么来改造成有效率的社会和加强军事力量的过程。

可以说，现代日本和外部世界的关系是从这种双重关心的结构开始的，即从为了对抗外部就得从外部学习这种“针对”和“从”的反论所形成的双重关心的结构开始。大多数欧洲国家，彼此国境相连，由于历史上战乱频仍，其国民对外部的关心，主要集中在“针对”方面。法国国民关于德国的传统的关心不是为了“从”对方学习什么，而是为了“针对”对方谋求本国的安全。另一方面，在已被殖民地化的多数亚洲国家，不同性质的文化被“从”外部带了进来。“针对”外部，关心坚持自己的主张开始变成强大的倾向，这是第二次世界大战后反殖民帝国主义运动兴起以后的事。只有日本，其对外部的关心具有双重结构，即“针对”外部坚持自己的主张的一面，和“从”外部接受影响的一面。

当然，“针对”外部的自己的主张和“从”外部接受影响，并不是毫无矛盾地互相让步的。为了国家的独立，从外部取所要、舍所不要，这件事是无法简单地进行的。第一，从外部应取“所要”，不限于纯技术，一涉及精神领域——

一切的制度是同作为其背景的特定的价值体系联系在一起的，所以，既然要引进外国的制度，则外国的精神也不能不当作一个问题——，那么，仅仅根据以国家的独立为目的的要与不要的尺度所不能解决的问题便出现了。因为一切文化都有一定的自律性和自我完成性。就是说，同坚持自己主张的矛盾冲突是不可避免的。另一方面，坚持自己主张也并不是仅仅归纳为政治上的独立。自己的主张，不仅在政治方面，或多或少也包括经济方面和文化方面。而且第二，一旦本国远离了被殖民地化的危险，为了本国独立所必要的“富国强兵”的想法，就会变成以使他国殖民地化为目的的扩张主义。就是说，将成为军国主义、排外主义，最终将成为自己主动进行军事冒险的超国家主义。发展到极端的时候，再也听不进汲取外国之长的想法，而在文化孤立之中自取灭亡。

早在明治初期，日本国内就已经有了“针对”外部的国权论，有了以“从”外部汲取的思想为背景的自由民权论。在其后的各个时代都分别存在关于“针对”的关心和关于“从”的关心。最近的而且最极端的例子是，以1945年8月为界，以前认为是“美英鬼畜生”和“日本乃神国”；以后则讲“美英民主”和“和平国家”。“针对”与“从”的双重结构一直贯穿在现代日本的所有时代。只是由于时代的不同，日本人的对外态度有时强调“针对”的一面，有时强调“从”的一面。所以，回顾历史的时候，日本的现代史看起来好象是这两种态度的交替循环过程似的。

1868年维新以后，大约15年间，是自由民权运动和以鹿鸣馆为象征的“从”的时期。在民间有福泽谕吉（1834～1901），积极地引入来自外部的思想；政府方面则曾派出岩

仓使节团，其目的似乎不是刺探敌情之类，而是去从外国学习应该学习的东西。但是这个时期比较短，大约是十年或十五年就过渡到了“针对”的时期。在此过渡的过程中，以什么为标志来划分时期，是很难按照唯一的意义加以确定。现在以确定教育方针为标准来看1885年（明治18年）的情况吧。

1885年，森有礼（1847～1889）就任第一任文部大臣，制定了国家主义的教育制度，其后直到1945年基本上没有改变。可以说，从那时起到第一次世界大战前止，通过对清朝（1894～1895）和对帝俄（1904～1905）的战争，大约三十年间思想上以天皇制，政治上以军国主义、官僚主义的体制，经济上以贫农和低工资工人作为基础，积累了巨大的资本。从社会的所有水平来看，把来自外国的影响限制在工业技术的最小限度之内，而强调日本独自的国体、淳风美俗和日本精神的倾向都是十分显著的。经过这个时期，日本“现代化”是从以保卫本身避免被外国殖民地化的危险为目的出发的。其不得不急速进行现代化，早已变质为扩张主义。为了迅速积累资本，必须维持低工资劳动，而低工资劳动已使国内市场变小。这就是说，它不得不将向国外寻找市场作为其“国策”。另外，它不依靠从外国借款而迅速积累起来的资本，至少有一部分是仰赖于甲午战争的赔款。

从19世纪末到20世纪初，在亚洲——就是说在瓜分殖民地最后阶段的亚洲——，国外市场和赔款是以军事手段获得的双重诱惑。而且，这种诱惑，由于在两次战争中获得成功而变成了现实。日本的军国主义化因而是难以避免的了。但是，把同外界的接触限于引进军事和工业技术，这是有限度的，既然有接触，就无法防止各种各样的影响或多或少从外部传入。而且一般地说，普及高等教育，就会在国内产生广

大的知识阶级，而知识分子总是不满于官方制造的思想。何况当官方制造的思想和随着社会工业化而产生的生产方式的变化不相吻合的时候，更是如此。扩而大之来看，以对帝俄战争为界限，在1885～1914这30年间的前半期占压倒优势的国家主义倾向，到了后半期，虽然仍维持着它的大势，但是终于在国内产生了强有力的思想上的批判者。从内村鉴三（1821～1901）的非战论开始，经过与谢野晶子（1878～1942）的《君勿死！》到夏目漱石（1867～1916）的个人主义和幸德秋水（1871～1911）的社会主义的倾向，可以说是具有代表性的例子（这种倾向在第一次世界大战后变得更加明显。从而也许可以认为，这30年间的后半期是转向下一个时期的过渡期）。

1920年起的20年代，即第一次世界大战之后，世界的形势发生了变化。就是说，这是以国际联盟和以裁军为代表的国际协调主义和作为恐慌及其反映的社会主义的流行为特征的进步主义的时代。在日本国内，存在劳动问题所引起的动荡不安，在国外则存在走向和平的乐观主义。在这个时期内，“针对”外部的军国主义的姿影退隐到了背后，而表现在表面的则是国际协调主义。“从”外部来的影响无限制地扩大到了思想和风俗两方面（无限制的思想影响的代表是马克思主义和无产阶级文学；风俗影响的代表是对达达派和超现实主义的模仿）。可以说，新渡户稻造（1862～1933）的国际协调主义和吉野作造（1877～1933）的“民本主义”是代表了这个时代的思想。但是不能忘记，日本政府对于这次所谓“大正民主运动”风潮的回答是治安维持法（1925）和特高警察（1928）。正是在这个“民主主义”的十年间，政权从法律和制度上已经准备好了对言论、行动、集会、结社

的自由进行古今罕见的镇压。

至于30年代到1945年这十五年战争时期，现在恐怕无须加以说明了吧。日本同外部的关系只有连续不断的军事冒险，而这时从外部来的影响似乎已经完全绝迹。日本纯粹从军事观点来眺望世界。但是不言而喻，国际形势并非仅仅由军事条件所左右。仅仅根据军事观点拼凑起来的世界形象，是抽象的、片面的，不足以说明复杂的国际形势。所以，日本总理大臣接到关于德苏协定报告时所发表的声明就宣称：他无法理解这种“复杂离奇”的国际形势，只有宣布辞职了。这就是说，总理大臣把德苏协定以前的国际形势不是理解为复杂离奇的，而是单纯明快的，认为敌友总是清清楚楚的，有事情只靠武力就可以解决。建立在同样想法基础上的对华侵略，尽管在军事上取得了成功，却终于陷进了无法解决的泥潭之中。军国主义的日本所能想到的唯一的事，只是选择纳粹的侵略战争刚刚露出遭到挫折端倪的时机，对远较纳粹更强大的美国发动了军事冒险。象这样一连串对形势判断的错误，简直是空前的。不管成败的前景如何，我都认为侵略中国是日本的罪恶。但是我在这里要谈的问题不是这件事的善或恶，而是在这一时期里日本人眼中的世界形象距离世界的现实是多么遥远这一事实。日本人眼中的世界形象最空想的时期，也就是日本人为了“从”外部接受什么而停止眺望外部、仅仅为了“针对”外部作战而开始观察外部的时候。对外关心的“针对”和“从”的二重结构被打破、一方压倒了另一方的时候，现实的世界就变成超越了日本所能理解的了。

1945年以后，又开始了“从”的时期。关于这一事实以及对这一事实的反动的情况，现在也无须再谈。

总之，在现代日本史上，可以看出要“从”外部接受什么而国家开放的时期，以及要“针对”外部标榜自己而国家采取排他态度的时期，是相互交替的。在谈论日本人对外部世界的看法时，头脑里必须有这个循环的概念。而且这个循环并非单纯的平面上的循环，而是仿佛沿着螺旋那样，一面在循环，一面它的轴朝向着特定的方向。不言而喻，这个方向。乃是外部世界和日本的关系密切化的方向。从明治维新后十五年到第一次世界大战后十年间，外部的国际文化同日本的接触面变得广泛了。可以说第二次世界大战以后不仅扩大了范围，而且也增加了其深刻性。在工业化的特定阶段，世界各国，幸耶、非耶，都出现了共同的生活方式。还有交通、通讯手段的显著发展，也增加了国际知识。在第二次世界大战后，这种倾向急遽增强。在当今世界的任何地方，要想切断同世界上其他文化的联系而维持特定的文化，几乎是不可能的。

那么，现代日本一直是怎样看世界的呢？这个问题的本质在明治初年已经表现出来了，尽管其后有各种各样的变化，但是基本上没有变化。在历史上这是有其一贯性的。现在要在这里详尽地探讨螺旋形历史的各个时期的问题，我所能利用的时间和篇幅是不够用的，但是指出一贯的态度和看法的特点还是足够的。而且幸好我们掌握着关于明治初期的很好的材料。至少作为日本人的出国考察记录，我们有恐怕是截至今天为止内容最广泛、最具有综合性、最深刻和涉及世界各国文化根本的记录，日本人对外部世界的看法，在那里有几乎具备其一切特点的代表性事例。这个记录就是《特命全权大使欧美考察纪实》；特命全权大使就是岩仓具视（1825～1883）。考察是在维新后不到三年，即1871～1873

进行的。我想就从这里开始。

二 《特命全权大使岩仓具视欧美考察纪实》

多年以后，牧野伸显（1861～1949）在《回忆录》（1948）里回忆派遣岩仓使节团的情况时，这样写道：

“在废藩置县的同时，作为奠定明治以后我国基础的最重要的事件，必须举出派遣这个使节团赴欧美。”

这些话必须按照字面加以解释。使节团以岩仓为正团长，木户、大久保、伊藤、山口①为副团长，随行人员有五、六十人。此外，锅岛、毛利、前田等藩主及其随行人员亦同行前往。明治维新后两三年内就向国外派出了这个总计多达七八十人的使节团，政府及当事人肯定有相当大的决心。其目的并非单纯表示新政府对外国的礼仪，这一点是确确实实的。那么，到底目的是什么呢？

《特命全权大使岩仓具视欧美考察纪实》（1878）是根据岩仓的书记官畠山义成和久米邦武（1839～1931）的记录，由久米编辑刊行的。据其“例言”称：

“明治中兴之政乃古今前未曾有之变革”，其内容为，第一，开放国家；第二，废藩置县以统一政治；第三，确立天皇统帅权以统一军事。“熟思其所以然者，不外世界形势变化所促成”。所以，正确理解“世界形势”才是明治政府生死攸关的重大问题。而且，“日耳曼之联邦、意大利之皇

---

①木户、大久保、伊藤、山口：指木户孝允、大久保利通、伊藤博文、山口尚芳。

帝，皆为时运所催促，改革百端，始能勉强维持至今。吾邦今日之改革亦然”。“能勉强维持”，正是当前正在进行的改革。为将改革引向成功而摆脱危机，了解世界形势乃是当务之急。使节团的目的，就是为了把一切可能了解到的先例都搜集到手。

“自东京出发，横渡太平洋，于美国暂停留，再经大西洋，绕道英苏，跨过欧洲大陆，……自地中海，经红海、阿拉伯、印度、驶过中国诸海，返东京复命”，“美欧两洲著名城市大半均经过普遍考察”。只有为了上述目的才能产生出如此的气魄。

几乎不包括具有国外旅行经验的人的这个使节团于1870年代所进行的这次旅行，是一次很不容易的重大旅行。“著名城市大半”都参观过，这决不是夸张。仅从勤奋这一点来看，其后官员到国外访问很少能与此相比。因为官员也好，政府也好，国民也好，早已不存在那样的危机感。但是，日本这个最早的大型考察团考察了世界上大部分独立国家但并未表现出与任何国家相同的兴致。他们在所见所闻过的国家中，特别注意那些与日本的国情类似点多的国家，这是不言而喻的。所谓特别注意的国家，就是德、意两国。“日耳曼之联邦，意大利之皇帝……吾邦今日之改革亦然”。1878年的这些若无其事的话，令人想起在远远超过半个世纪以后的1940年的日德意同盟。不，这些话原本就决不是若无其事的。使节团害怕法国民主主义的影响一旦波及外国，会“离间君民”，同时却赞美俾斯麦的德国，对东方的基督教是“俾斯麦氏所驱逐的耶稣会宗”而不是“文明国家以为正宗的新教”感到遗憾。这里所说的“文明国家”就是德国。这种对德国的赞美，不久就以“排斥英国式有名无实的民主政

治，维持普鲁士式的君主制的朝廷计划”而为后来负责制定明治宪法的政府所继承。岩仓使节团之所以到外国去，就是为研究富国强兵之策，不是为了寻求民主主义。在这个范围内，可以说他们对外国来访者能参观的一切都参观了，能够了解的一切都了解了。他们本是想寻求富国强兵的根本原因，而实际上却触及了与其密切关系的民主主义体制。

“由人民公开选举，选出议员，执行立法权，此乃欧洲一般通行之法，系政治之与中国日本最为相异之处也。”

但是，欧洲各国的富强，并非由于政治之不同于中国和日本，而是富强的结果导致了政治的差异。

“方今世界，舟楫相通，已形成贸易交际之世，为保全国权，捍卫国益，必须国民全体上下一心，首先十分注意重视财产，以期富强。立法之权由此产生也。”

就是说，富强在先，“立法之权”在后。其最后的目的，归根结底是“保全国权”，甚至宗教也能够被看作“增强国势”的“工具”。

“至于欧洲人民之信奉此教，其热心坚信之情，无异于保卫财富，其排斥他教之心，亦无异于扩大领地。以此，宗教之力可以巩固同族之团结或社会之合作……各国之君、相，以之为工具，以增强国威。”

但是我们不能忘记，岩仓考察团是非常繁忙的，他们从公路运输的力学到股票市场的制度、从人民公开选举产生的议员政治到风俗习惯的末端细节，观察了并且记录了所有一切。头脑里装着富国强兵的目标，一面去分析、评价外国的技术和制度，这就是他们出访的目的。岩仓和他所率领的整个考察团的观察，并没有停留在技术和制度的表面；尽管目

的意识很明确，不，勿宁说正因为很明确，所以，他在制度的背后看到了“欧洲人的禀性”和人种的特征，在技术的进步背后看到了历史文化，甚至对宗教，也不认为单纯是增强政治团结的工具，而是看到了它同道德的价值体系的关系。

欧洲是“利欲竞争”的世界。但是并非单纯地追求个人的利欲，因为“欧洲人禀性中均具有加强公司团结之风气”，所以能够导致国家的富强。国家亦为一种公司，无论其为共和制，抑或民主制，其本质不变。“公司之组成，按欧洲人彻底之风气，通过公开选举首长，产生共和政治；通过世袭，则建立君主政治，其面貌虽大相迥异，公司之性质则不过大同小异。”换句话说，欧洲各国的社会都是根据社会契约说的原则建立起来的。另一方面，“一般言之，欧洲均生活于利欲竞争之中”，“所谓自主之理，仅系“谋求私利之一意”。这样的观察，意味着观察者实际地搞清了“资本主义之精神”的活动。岩仓一行对考察政治制度特别关心，但是他们承认在19世纪末欧洲社会的背后起着作用的重大原则是社会契约说和对资本主义利润的追求。这当然是欧洲历史的问题，而不是欧洲人与生俱来的“禀性”问题。也许是历史地产生的经济制度孕育了“欧洲人的禀性”，而不是“禀性”孕育了制度。但是明治政府派往外国的最早的使节团，不仅是单纯考察现象并根据自己的目的加以批判，而且是看出了在现象背后起着作用的普遍原则，这是令人惊讶的事。但是，岩仓不打算深入探讨对于不采用现代社会背后的原则能否形成现代国家这个问题。他并未直接面对这个问题，却避开这个问题而诉诸人种论。

“白种人，情欲之思炽烈，热中宗教，缺乏自我控制能力，简略言之，欲念深重之人种也。黄种人，情欲

之念淡薄，性情多矫揉，简略言之，欲念寡淡之人种也。故政治主张亦相反：西洋行保护之政治，东洋行道德之政治。”

又，“毕竟白种之民，性情炽烈，而乏矫揉之力，故若不施适合其性情之治，则难保安康”，“西洋人种，资性固恶也，一如欲情之炽烈，求福之情亦炽烈也。宗教之旨趣，以引导其情为主而立言者也，不仅与东洋性善之教相反，亦与释氏善根之说相悖。”

总之，认为白种人是“欲念深重之人种”，为了抚慰其欲念，人民公开选举之政治制度是必要的，为了引导其欲念，基督教是必要的。黄种人是“欲念寡淡之人种”，所以适用“道德之政治”和“释氏善根之说”。这种议论只不过是托词，当然是欺骗。

一般地说，人种论有两个特点：第一，强调人种差别论者，总是得出自己的人种优越的结论，决不会得出相反的结论。第二，对于人种不同的两个社会在某一方面的不同（或优劣），是用人种来说明，而不去探讨其不同的原因——人种以外的因素。不言而喻，第二个特点是不合逻辑的、不合理的。但是这两个特点，一言以蔽之，认为自己优越的不合理主张，是所有强调人种差别论者所共通的，从狂信的国学家平田笃胤（1776～1843）到第二次世界大战中的御用学者（还有自黄祸论以来，经过纳粹，直到今天的对黑人的种族歧视）莫不如此。但是我们在这里要谈的，不是“白种之民”与“黄种之民”的比较是愚蠢的这个问题，也不是远则同平田一派联系起来、近则同“西方的物质文明、东方的精神文明”这个通俗口号联系起来这样的问题。问题是聪明而且富有洞察力的岩仓一行，为什么在这里突然提出了极其泛

泛的人种比较论呢？其原因恐怕只有一个。为了返回日本，别无他法。换句话说，前往寻求富国强兵之策的岩仓，为了把话头限制在富国强兵之策的范围之内，除了切断他在别的地方分析西洋社会的逻辑之外，别无他途。他在美国已经走得过远了。他在美国，从富国强兵出发，曾经企图寻根问底，一直追索到该社会背后的东西。但是，他一定感到了：如果走得太远，那么，在富国强兵之策的范围内已经无法讲清。到了欧洲，在回国之前，无论如何有必要联想起“东洋之道德”。他所说的“白种人”是“欲念深重之人种”，“黄种人”是“欲念寡淡之人种”的话，出在欧洲考察的结论部分，在这里才开始提出“东洋行道德之政治”。那么，关于美国人的道德，岩仓到底是怎样观察的呢？

“此国之人皆生长于民主之风中，具有一视同仁之胸怀，与人交往，态度率真，容易亲近，一事当前，从容不迫，真经天纬地之公民也。”

“一事当前，从容不迫。”这说法，和白种人不能控制情欲的说法真是大相迳庭。

“《圣经》为西洋之法典，人民品行之本也。其浸润民心比之东洋有如《四书》，男女皆珍贵之有如佛典，其为欧美人民所尊敬以及其流行之广，东洋无可与之相与伦比。人民敬神之心，固乃勤奋之根本，品行之良善，乃治安之要因也。国家之所以富强亦在于此。”

富强的背后是人民的品行和勤奋。品行和勤奋的背后是敬神。敬神之事，不能靠教义衡量，必须用实际行动衡量。“《新旧约》之所谓圣经，使我辈阅之，不过一部无稽之谈”。但问题不在这一点，乃关系于是否“以敬神之诚而履行修身之实”。那么，再以敬神实行之事与日本的现状相比

较，又怎样呢？“东洋之儒教乃修身之学也，释教乃一宗教也……，今审视其人民笃信实行之情，则与西洋之基督教，孰深孰浅耶？”

“四书五经之行于我日本虽达2千年”，然而能读懂者少，仅“忠孝仁义之名”流布而已：

> “审视操行之实，亦可谓古往今来断无一人也。”
> 只不过“因势利与生计而失其操守，变其学说，与时政共升沈”而已。

至于佛教，僧侣固能“守其戒，服其规”；而一般信徒，“念佛祈祷，仅为情欲所驱”，“论品行著于人民之程度，则为世界之最下等”。

但是基督教，虽然亦多奇怪事，然而，“至于实行之笃诚，于我亦难免有惭色”，“有村即有教堂，有人群即有集会，理论虽高深而笃诚遵守，其说纵怪异而衷心崇信”。

这种观察同“东洋之道德政治”或“东洋之精神文明”这种俗说相去甚远。但是岩仓却无暇从在美国的观察中得出的结论。也可以说，明治政府没有这个时间。明治的领导者们所理解的，是现代陆海军的建设与国家的工业化不能分割开；他们所实行的，是一面利用“忠孝仁义”，一面依靠天皇制赶快制造出统一国民的原则。他们之所以没有馀裕去深入到外国“现代”精神的背面去，是理所当然的。他们派出的最早的大型使节团从外国带回了富国强兵之策的一切，但未能带回其他任何的东西。即使必要时诉诸人种论，也把彼我之别阐释清楚，自然也就应该中止深入探究外国的事情。但是，就这一点来说不能就否定。岩仓在美国的令人惊讶的敏锐观察（纵令有些夸张）。不仅如此，可以说其后的日本旅行者很少有人能把西方文明同基督教的关系洞察得如此清楚。

而且在长期的锁国之后，在1870年代才开始访问了外国的日本人，不仅在美国的政治形态的背后看到了伦理和基督教，而且在巴黎，在进步主义的背后看到了持续的历史文化。

> “每次参观西洋之书库与博物馆，均感其用意之深厚，我遥远东方国家之物，亦不惜重金，不辞辛劳，采购收藏，……西洋之能日新、能进步，其根源乃由于爱古之情，……积得千百年之知识，则将产生文明之光。”

这种观察十分出色。如果将“爱古之情”是“进步”的“根源”这种议论推进到可能推进的地步——岩仓并未这样做——，当然也会把他引导到遥远的地方。对西方文明的这种看法，至少不能不产生对于明治社会的如下批判。

> “西洋日新月异、不断进步之说于日本传播之后，世之短识轻佻之徒，遂然弃旧争新，竟至所谓新者未必有得，而旧之当存者多被破坏无遗。意，此岂日新月异之谓哉，不断进步之谓哉！”

“所谓新者未必有得，而旧之当存者多被破坏”，这同多年后夏目漱石所说的“好不容易刚刚逐渐摆脱掉的旧的浪潮，还没有工夫去分辨它的特点和真相，新的浪潮却又必须抛弃了”（《现代日本的开化》，1911年）这种情况有着共同点。漱石从明治的日本的“开化”不是“自内部发生”的，而是“自外部发生”的这一情况来说明其原因，认为既然是“由外部发生”的，则“肤浅”在所难免。鸥外认为明治社会是“正在施工中”也不外是这个意思。《新归国者日记》的作者永井荷风也反驳了这种“轻佻”或“肤浅”或“正在施工中”的文化。换句话说，明治时代的文学家，凡是对周

围的社会与文化决心采取有意识的立场，就不能不遇到岩仓在这里指出的问题。尤其是从正面苦思过这个问题的漱石曾这样说过："由于现代日本所处的特殊状况，我们的开化不得已机械地进行变化，因此，只是在表面上滑行，而且如果因为担心滑不动而岔开两腿用力蹬而弄成了神经衰弱，那么，日本人真是陷入了荒谬绝伦的困境了，是可惜呢，还是可怜？我的结论不过如此。"岩仓的立场不允许他得出这样的结论。因为他生活的19世纪70年代与漱石的20世纪10年代是完全不同的时代，虽然也因为他不是文学家。

岩仓具视及其一行站在那样立场上，他们看到了在那个时代所能看到的一切，分析透了所能分析的一切。《考察纪实》之所以能把现代日本的对外观归纳得详尽无遗，就是由于这个原因。其后，在那里完全具备了不同的人在不同的时代。所观察和综合起来的世界形象的一切特征；不仅谈到他们对什么事如何看，而且也谈到没有看到什么。不仅岩仓使节团，还有以后的日本人，甚至包括第二次世界大战后的我们在内，不轻易去考察亚洲各国这是不言而喻的。明治政府最早派出的海外考察团也好，第二次世界大战后日本政府派出的皇太子一行第一次国外之行也好，都是"参观欧美"，而把亚非各国排除在外，这一点是毫无变化的。当然，19世纪70年代那些地区几乎没有独立国家。但是使节团的船，在从欧洲返回日本的沿途上生活着，印度人、马来人、中国人，而岩仓不曾谈到他们。在中途停泊的地方，他所观察的不过是这样的情况："在本国时为勤俭善良之民"的欧洲人，"面向东南洋时，则犹行暴侮之举"。《考察纪实》写道，欧洲的"一视同仁之论"一到国外似乎也不通用了。岩仓没有追问其原因，也不想探索其历史意义（以及对日本的

意义）；对殖民地、半殖民地各国内部的情况丝毫不关心。使节团所关心的事，集中在从欧美先进国家学习什么。派出使节团的明治政府领导人所关心的事，则集中在针对欧美先进国家扩大国权。《考察纪实》本身也暗示我们：在针对西方强调东方的“道德政治”的同时，从西方应该学习的，不能停留在技术、制度上，恐怕也要深入到他们的伦理基础和深厚的历史文化。现代日本最早的有组织的对外观就成为：第一，不外是欧美观；第二，包括“针对”欧美和“从”欧美两个方面，而作为统一这两个方面的原理，提出了“富国强兵”的目标。“富国强兵”的目标，是在围绕19世纪70年代日本的国际形势下，敏感而勤奋一国的国民理所当然地不得不提出的。一切都是从这里开始的。

三《劝学篇》

岩仓使节团出发前往国外的时代，在国内则有《劝学篇》、自由民权运动和鹿鸣馆。

《劝学篇》是福泽谕吉的启蒙著作，从1872年（明治5年）到1880年9年中印行了22万册。1880年《合刊本〈劝学篇〉序》中说：“按日本人口3500万计，160名国民中必有一人为本书之读者。”如果考虑到一本书要有几个人阅读，而人口中文盲也多，那么也许可以说，明治初年的日本读书阶层几乎没有人没有接触过这本书的。其内容以“语云，天不生人上之人，亦不生人下之人”开头，讲“实学”，讲“法治国家”，从合理主义的立场批判了佛教和儒教，是一部企图从根本上更新学问和道德观念的著作。《劝学篇》是国民的思想再教育，也就是教育上的革新运动。

自由民权运动是针对官僚政府自上而下的改革，作为自觉的群众运动而掀起的、明治时期最初的、也是最后的政治革新运动。众所周知，政治家、初期的板垣退助（1837～1919）和思想家、讲过“盖人民为先，国家为后也”的植木枝盛（1857～1892）是这一运动的代表人物。这个运动在政治思想的革新性上、以及运动的“自下”兴起的性质上，是同福泽谕吉在教育上的革新相呼应的。

在另一方面，鹿鸣馆所象征的，是风俗上的革新。鹿鸣馆本身是政府出于对外的考虑而计划建造的。聚集在鹿鸣馆的人大多是单纯模仿外国人的风俗，以寻求快乐的。以福泽为领导人的教育改革和板垣退助所领导的自由民权运动都以引进西方思想为中心，而鹿鸣馆则是引进西方风俗，最直接地引起了大众反感。但是，教育、政治、风俗这三种现象，在从外部接受西方的东西，同时对传统的价值和习惯起着否定的作用这个意义上，则具有相同的一面，代表着一个时代的特征。

但是，《劝学篇》和自由民权运动和鹿鸣馆的相互关联，不仅在于共同具有“从”外部的立场，而且更在于在“从”外部的背后潜藏着“针对”外部的自觉。至于鹿鸣馆，它的“针对”外部的目的，只不过是政策性的、暂时性的。因此一般认为，在“扩大国权”以修改条约以及废除租界地、实现“内地杂居”为目标的阶段，为了向谈判对手西洋人说明原因，日本“改变风俗”是必要的。因此，开始举办舞会，禁止佩戴腰刀，兴建西式旅馆。这和一面亲自争取承担组织奥林匹克运动会，一面“在外国人面前毫无逊色”地修建道路，大批兴建西式旅馆，想顺便赚一笔钱的做法是一样的。即使在今天的东京要修建公路，仅仅提出是为了纳

税负担沉重的日本人这个理由已经不够用了，看来很有必要。提出“在外国人面前毫无逊色”这个口号了。19世纪末日本人连举办舞会也不是为了自己喜好，而是为了扩大国权。当然，那只不过是名义罢了。对于喜好，也必须有个名义，而且那名义对外国人还必须是对等的。从过去的鹿鸣馆直到今天，这是一贯如此的。实现对等的手段，简而言之就是西方化。但是，在占绝对优势的外国文化的影响下，鹿鸣馆只不过是任何小国都不可避免的风俗上的混乱现象的讽刺画而已。至于福泽的情况以及自由民权运动的情况，当然并不那样简单。

福泽的议论（尤其是《劝学篇》第三篇）是这样的：

“环视全世界，有文化、武备皆昌盛可谓文明开化之富强国家，亦有文武皆落后可谓野蛮不开化之贫弱国家。一般言之，欧洲、美洲各国富且强；亚洲、非洲各国贫而弱。”这贫富强弱之差是由于什么原因造成的？“并非天然之限制，乃人之勤惰所使然，是可以改变的”。因此，倘若“我日本国人从今亦有志于学，确实努力，先谋一身之独立”，则可“致一国之富强”。

“一身之独立”于国家的富强是必要的，于国家的独立本身是必要的。“民可使由之，不可使知之”“虽为孔夫子之作风，其实大非”，按照这种作风去做，则不可能唤醒国民的自觉。从没有国民自觉、认为自己是国家的“客人”的人民之中，连强兵也是造就不出来的。就是说，“为了针对着外国保卫我们国家”，必须“使全国充满自由独立之风气”。

在这里，福泽的目标显然是富国强兵。他也是看到了很难轻易保障国家独立的国际形势，而认为依靠富国强兵、维护国权乃是当务之急。首先必须“针对”外部，然后才是

"从"外部学习。只是，在福泽看来，应该"从"外部学习的东西不单单是技术，还有扩大民权和支持扩大民权的自由独立的风气，归根结底就是平等思想。他所说的"一身独立，然后才有一国独立"就是这个意思吧。但是，如果应该"从"外部学到的东西是平等思想，那么，从思想本身的性质上说，在学到它的那一瞬间，它已经不再是单纯"从外部"来的东西。所以，那平等思想也一定会变质为"针对"外部的态度本身。那时，扩大国权已不是无条件得来的不言自明的原则，而成了附有条件的、本来就应该从平等思想得出的结论之一。无论是日本国还是西方各国，不管富强情况如何，所谓"于一国之权利义务无丝毫之轻重"，就是"天不生人上之人"向国际关系的扩大。"自由独立之事乃不仅在于人之一身，亦在于一国之上之事也"。这种逻辑当然不仅适用于西方各国和日本之间，也适用于日本和中国之间。换句话说，日本的国权也必须"遵循天理人道"。就是说，国权是受到平等思想的限制和附有条件的。正是在这一点上，在野的福泽的立场，与岩仓具视的最聪明的官方立场有着本质上的不同。在明治政府方面说来，扩大国权不是程度上、而是无条件地赋予她的目标，问题只是达到这一目标的手段。这个问题最鲜明地表现在政府的教育方针上。早在1881年（明治14年），福泽等人的教科书就被全部废除了，而代替翻译的教科书的，是恢复儒教的伦理读本。福泽本人也曾写道："盖自14年以来，政府当局不知出于何种观点，遽尔改变教育方针，……奖励旧式道德，使普天下之教育跼蹐于忠孝爱国范围之内……"（《教育方针变化之结果》）。自由民权运动最蓬勃时期，是以1880年为中心的前后三年左右。政府当局的"观点"岂不就是出于对抗自由民权运动的考虑

吗！在日本近代史上最早的群众运动蓬勃兴起时期，明治初年的政府就断然采取措施，颁布了《集会条例》（1880年）和教育的“忠孝爱国”化。《集会条例》是政治上的对策；把教育上“走过了头”的，重新拉回到“忠孝爱国”这旧日的轨道上来，这则是精神上的对策（20世纪50年代的政府也可以说是忠实于这一“传统”的，就是说，制定了《防止破坏活动法》，同时，针对战后教育的“走过了头”而热心于重新强调爱国心）。必须指出，政府的想法在明确地决定的那一瞬间，其在本质上同福泽的想法是完全不同的。

福泽谕吉开始接触到“西方”是通过兰学①。但是据《福翁自传》，他在26岁时已经觉悟到有必要学习英国科学文化，而开始学习英语。其动机，据说是因为他到横滨的租界地去，没有人懂荷兰语；恐怕除此之外，还因为“预先就知道，在当今的世界上，英语是普遍使用的”。福泽第一次到外国去，是1860年；1862年还去过欧洲。因此他认为，“日本的不文不明的家伙虚张声势，愈高喊攘夷论，就愈使日本的国家威望逐渐降低”。“审视当今我国之形势，举其不及外国者，曰学术、曰商业、曰法律是也”。（《劝学篇》）在攘夷论者当作问题的外国军事力量之外，福泽看到了这些方面。而且不仅是这些，26岁的他在美国，较之技术上的事，更对美国人丝毫不考虑华盛顿的子孙感到吃惊。“一提到华盛顿之子孙，一定觉得很了不起，这是因为我们头脑中有源赖朝、德川家康那样的想法。根据这样的想法进行推测，而听到的却是”：谈话对手的美国人对子孙在什么

①兰学：日本人所说的“兰学”，原指荷兰传来的医学，实则相当于我国过去所谓西学。

地方怎样生活，没有什么兴趣，“回答很冷淡，好象没有什么关系”（《福翁自传》）。据说美国人对总统和政府的态度，与日本人对“天皇”的态度完全不同。岩仓有组织地进行了观察和分析。但是早在他们之前，福泽根据在国外的生活体验，归纳了强有力的抽象的原则：“天不生人上之人”。因此，也就能够从他的口中说出这样的话：“设法保护人民本系政府之任务，乃当然之天职，不可谓之大恩大德。政府若以其对人民之保护为大恩大德，则农民商人亦将以其对政府之年贡杂税为大恩大德。”（《劝学篇》）（讲几句题外的话，“大恩大德”和“爱子之心”很相似。政府和官员表示“爱子之心”，谁也不以为怪，这并不是1880年前后的日本所固有的现象，这种现象至少一直继续到1945年以前。福泽极力强调说明，只要存在这种现象，就不能说是现代国家。）他批判学者、知识分子成为官僚的倾向，其立场是始终一贯的。就连这位福泽在观察国际形势的时候，也唯以富强为标准同外国进行比较和评价。这一点前面已经指出。附带说一句，唯以富强为标准对外国进行观察而得出的当然结果是，他对亚洲各国、特别是对中国，也未能根据其内部情况进行观察。自由民权派怎样呢？

冈义武氏查阅过自由民权论盛行的1879～1881这三年间民权派报纸（《朝野》、《邮政报知》、《曙光》、《东京横滨每日报》）的社论（《反映在明治初期自由民权论者眼中的当时国际形势》，明治史研究丛书第4卷，御茶水书房，1957年）。据冈氏称，民权派报纸对国际形势本质的理解是“弱肉强食”。而且特别担心英、俄帝国主义的侵略。他们说：“欲维护一国之独立者，不依靠兵力复何待哉！”（《邮政报知》，1889年4月8日），并论道：“朝鲜即我西

北之门户也，如不警卫此门户，则我邦之独立决不可能安全。”（《朝野》，1890年12月9日）他们对分析军事形势十分热心；关于清朝，这样写道：“未能利用平素开明器物，一洗陈旧习惯，而奠定富国强兵之基础”是很不妥当的，似乎也没有表现出超乎批评的理解。不能不说民权派报纸关于世界形势的解释，与藩阀政府的解释相距不远。

板垣退助于1881年写了《通俗无上宪法论》①（1883年刊行）。他认为在国际世界上，“不得不谓弱者之肉乃强者之食也”，他的论点是，为解决“弱肉强食”之现实，建立一个“万国共议政府”是必要的。但是关于这个“万国共议政府”的组织，却只有含糊不清的说明（特别是关于如何使用国际武装力量这一点，几乎没有任何说明），而且怎样才能建立起这样的政府这一点，也没有给予任何具体的解释。如此模模糊糊的“国际联盟”的预感，至少在19世纪80年代的形势下，同任何具体政策都是不可能结合在一起的。因为能够同政策结合在一起的形势分析，只剩下“弱肉强食论”了。而且他的“弱肉强食论”是同“人种”结合在一起的。他认为，全世界如今“已成为白种人之巢穴。……欧洲人已遍布世界各国之事实十分严重，彼等且于天下恣纵其威力，骄逞其强权”。福泽没有这样说过。《劝学篇》在指出强国集中在欧洲之后，论道，其原因并非由于自然条件（资源）。这种“弱肉强食论”和“白种人观”的草率结合，在1881年民权运动最热火朝天时的板垣退助身上表现出来，这件事也许比他想出了“万国共议政府”这件事更为重要。两

---

①据《近代日本思想史》第一卷（商务印书馆）（P.82）称，《通俗无上宪法论》实为板垣退助与植木枝盛合著。

年后他所写的《西洋见闻一斑》则内容空洞。六年后，他在《亚洲贸易宗旨书》中，一面慨叹“近来我邦同欧美各国之交往日益频繁，而同亚洲各国之交往日益疏远”的形势，一面竟至于对英、美、德、法在清国有租界，“独我日本在清国各港口中无一定之租界”引为遗憾。板垣慨叹的，不是外国帝国主义在清国有租界，而是日本没有加入到那个帝国主义一伙中去！从这种想法发展下去，那么，提倡扩大海军（1892年），主张“我国富强之策在于殖民政略”、甚至宣称：假如不曾存在过锁国，日本也将会象大英帝国那样“称霸于亚洲”（1892年），也是不为奇的。板垣当然也是支持明治政府进行的战争的。“至于我国今日之地位，……不战则无生存之望，战则或可期待生存于万一”（《对日俄时局表明我国之意志》，1904年）。换句话说，岂不是“与其坐以待毙，不若战而赌运”吗？难道有过什么样的战争不是这样一说就开始了的吗？但是这样的事，一切都同自由民权运动没有关系。运动早已结束。一个时代至迟在1885年已经和自由民权以及福泽所领导的教育一起结束了。

四“针对”和“从”的分裂

19世纪80年代后半期，是天皇制国家打基础的时期。就是说，从宣布小学、中学、师范学校令和帝国大学令（1886年）开始，中间经过公布保安条例（1887年），以公布大日本帝国宪法（1889年）和发布教育敕语（1890年）而宣告结束。其后的日本帝国，准备对外部的两次战争，为了在战争中“接连胜利”，一面维持着农村的高地租和工厂工人的低工资，一面就只有朝着建立工业社会直线前进了。

森有礼于1885年就任第一代文部大臣的时候就已经决定，小学教科书要强调忠孝的道德，而把吸收“从”外部来的知识限制在技术范围之内。据永井道雄氏指出（《知识分子的生产路线》，“近代日本思想史讲座·4”），作为森有礼的工作残留下来的，是创办极端国家主义的军队式师范学校，同时，把它同比较自由主义的帝国大学联结在一起。在师范学校，就是说在义务教育的教员培养所，不是以知识为主，而是以“培养人才”为主。“培养人才”是依靠全部住校制、每周六小时军事体操以及奖励学生相互告密等手段来进行的。首先是培养“驯良”的国民。只是“驯良”而学问方面却不行，所以对于选拔出来的一部分优秀者，在研究学问方面给予一定程度的自由，注意知识教育。前者是在师范学校，后者是在帝国大学。帝国大学聘有外国教师，毫不犹豫地使用外语教科书（例如东京帝国大学医学院，在其历史上大约有三个阶段。第一阶段的内科、外科的教授是德国人，讲义用德语。第二阶段，通过德语学过医学的日本人教授用日语讲授，但是教科书几乎全部是外文的。到了第三阶段，大部分教科书才开始变成日文的）。19世纪80年代后半期的日本，决心结束在外国影响下进行制度改革的工作。而且认为有必要从外国引进的，只是高级技术和学术。1889年森有礼发表演说，宣称：“学术研究的目的也必须归结为只是为了国家。例如在帝国大学掌握教务，若遇到是为学术还是为国家时，十分重视把国家摆在最前面。”学术也许要学习外国，但学习外国的目的只是对外主张国权的一种手段。这不仅是帝国大学的目的，也是明治政府一般对外态度的最典型的说明。

1885年成为农商大臣的前熊本镇守司令官谷干城

(1837～1911) 于1886年赴欧洲考察，1887年回国，向内阁提交《意见书》（《遗稿下卷》，1912年），宣布辞职。《意见书》的开头是这样说的："干城奉命考察欧美，考虑本邦将来之事，有不堪忧虑者。于此聊且陈述鄙见，欲供内阁诸公清览"，并指出日本社会的徇情之弊、内阁之弊、轻佻之弊、外交之弊、行政之弊等。

弊害之一，是政府的"一边倒"。"在外国冷静观察，政治方针偏于德国，……政府之方针，一是德国，二是德国，不断地偏于德国，遂如万国共争之商业，政府倘若对德国人实施保护……"则其他国家不满，是理所当然的。岩仓考察团就曾说过，对"我国之改革"来说，德、意两国的例子是最值得参考的。同样的想法在第二届伊藤内阁的文部大臣井上的意见书（1881年）中也有表现："盖学英语者仰慕英国风度，学法语者钦羡法国政治，自然之势也。当今欧洲各国之建国，唯德国有近于我国者"（《最早的民主主义思想》，"近代日本思想史讲座·1"）。（盖日本政府的"一边倒"也是"在外国冷静观察"才看出有些不对头，这决非最近开始的。）总之，前将军谷干城在欧美考察中不仅注意到军事技术问题，似乎也注意到舆论在政治上所起作用的问题了。他说："我国若前无舆论之声援，后无兵马之准备，则决不能表达其愿望也。"又说："禁止报纸、集会，对于政策等同于黑夜与敌兵冲突。"他头脑中想得更多的，一定是英、美社会，而不是俾斯麦的德国。这里所说的日本的"愿望"，直接地是指修改条约，但是作为外交谈判的背景，是强调在"兵马之准备"的同时，必须有国内的"舆论之声援"，批判政府的镇压言论政策。

但是谷干城首要关心的，既不是舆论，也不是民权，唯

一的是扩大国权。扩大国权的国际背景，唯一的是从军事观点加以捕捉，这是不言而喻的。在“外交之弊”方面，他所分析的国际形势是，第一，“欧洲早晚必干戈相见”；第二，欧洲的战争将波及东方；日本的任务虽然不是在欧洲，但是“在东方各国中，可能执牛耳，为盟主”。正是明治时期，日本人在讨论日本的国际地位时，最后几乎都得出这种“东方盟主”思想的结论。而且这一结论，在从欧洲开始的战争定将波及东方的前提下，理所当然地会同军事提案直接联系起来。“倘若我邦拥有牢固军舰二十艘、精锐陆军十万人，……”当足以为“东方盟主”。——面临着修改条约而高度评价作为外交武器的舆论作用的谷干城，关于长期的外交方针，也最终归纳为军舰二十舰、陆军十万人。重复说一遍，在这里强调的，是战争不可避免这种形势判断和作为“东方盟主”的日本的任务，是完全从军事观点来考虑外部世界和处于其中的日本的任务，它和民权思想早已没有任何内在联系了。而且这种想法既不是谷干城的特殊想法，也并非特别是官方的想法；在民间，例如几年以后，德富健次郎（1868～1927）把这种想法翻译成对少年的讲话，受到广泛的欢迎（《寄生树》）：“地球上迟早要发生黄白两种人种的冲突，这是不可避免的”（《战争不可避免》）；“实际上，东方黄种人的代表者只有我们日本”《东方盟主》。于是，响应谷干城的“军舰二十艘、陆军十万人”，就成了：“我日本的健儿为什么还不赶快奋起去当军人”！两次相隔十年相继发生的战争（日中甲午战争、日俄战争）使这种军国主义世界观定型了。民权早已不是问题，问题只有扩大国权及其军事手段了。

但是，扩大国权和扩大民权的分裂自然不是19世纪80年

代就已完成了。正如前面已经指出的"针对"外部要求国权和把"从"外而来的影响不仅限于技术的输入而要决心扩大到民权思想的要求，这两项要求本来就是现代日本内在的出发点。在80年代，森有礼和谷干城把扩大民权限制在最小限度的意义上，但是象丸山真男氏所指出的那样（《陆羯南与国民主义》，"明治史研究丛书"第4卷），民间的所谓"国民主义"当然没有忽视民权。

"所谓国民政治，对外意味着国民的独立，在内部则意味着国民的统一。"（陆羯南《近时政论考》，1890年，据丸山氏引文）

所谓"国民的统一"是指"应属于全体国民者必归属之"，大体上，"世俗之所谓舆论政治"与这里所说的"国民政治"是同一个东西。那么，人们可以认为这里所谓对外的"国民的独立"和在内部的"国民的统一"是分别相当于国权和民权。在追求这两种因素的关联这一点上，80年代的陆羯南（1857～1907）同70年代的福泽谕吉相距不太远。福泽强调民权，陆则把重点放在国权上。二者只是在着重点上有所不同。但是，80年代以后明治政府的态度，在保安条例公布以前和以后大不相同。陆羯南的报纸《日本》在大约17年间（1889～1905）共遭到31次、总计233天的禁止发行，这是因为时代变了，政府的立场变强硬了（见前引丸山氏论文）。陆羯南自己也正是在主张"国民的独立"这一点上，与福泽是一致的。不过，他提出了"国民的统一"来代替福泽的"个人的独立"，却比《劝学篇》更倒退了一步。甚至倒退了一步之后，如果坚持其立场，也难免遭到镇压。

如果允许图解式地说，那么，明治日本的对外观是从"针对"和"从"的相互关联出发的。这种相互关联又是同

国权与民权、国家的独立与个人的独立相适应的。这一点，在岩仓对外国的评价上和福泽的政治思想上，表现得最为典型。但是在维新后10年以至15年，政府方面割断了这种相互关联，而在牺牲民权的基础上，开始采取了以扩大国权为目的的方针。就是说，民权与国权的分裂首先是在政权的思考方式内部发生的。在民间，如果姑且不论许多民权论者向政权投降的话，那么，可以说那分裂是发生得迟了。90年代经营报纸《日本》的陆羯南就是其典型。但是在国权的主张同民权毫无关联的情况下，民权的主张也将割断同国权的相互联系，这只不过是时间的问题。换句话说，明治社会主张民权，不能不同反政权的态度联系在一起。那时候，必然是社会的工业化已经达到了一定的阶段（是把这一定阶段叫做资本的原始积累过程的完成，还是看作工业发展的"起飞"准备完了，恐怕就要根据人们的喜好来决定了。我本人没有特别的喜好。只说那个时期是本世纪的开始，大约在日俄战争前后就足够了），因为那时，工厂工人作为强有力的社会阶级已开始登上历史舞台，同时，受过高等教育的广大中产阶级——这样说如果不合适，那就说中间阶层——已经出现。明治初期的福泽谕吉在把民权和国权联结在一起的理论背景上，是考虑培养中产阶级。这当然意味着两件事，第一，应该培育的中产阶级（政治上有觉悟的中间阶层）尚未存在；第二，他的心目中完全没有工人阶级。但是，及至培养出了教育程度高的广大中间阶层，其一部分未被编入政权体制之内，却产生了完成对政权的批判机能的可能性。换句话说，在国权和民权相分裂的状况下，这时，面对国权主张民权才开始成为可能。其典型事例，例如夏目漱石。另一方面，如果考虑到福泽不曾考虑的工人阶级，那么，按照福泽那种加

以联系的直接做法，是不可能把国权和民权联系在一起的。因为显而易见，富国强兵（再稍微正确些说，是高速工业化和以它为立脚点的军国主义）的目标和工人阶级的利益当然是矛盾和对立的。实际上，日中甲午战争、日俄战争两次战争的胜利丝毫也没有解决矿毒事件①、女工哀史和经济恐慌，勿宁说在战争胜利的背景下，恐怕存在着作为必要条件的高地租和低工资。这时，如果主张佃农和工厂工人的民权，那么，这已经不是在福泽理论的支持下的行动，而当然只能变成从正面主张同国权对立了。其典型事例是幸德秋水。在明治末期（1910年），对民权的绝对要求，表现为大逆事件，国权的扩大则表现为与朝鲜的合并。那时，国权与民权便彻底分裂，而成为其后、直到第二次世界大战后的日本政治状况的特点。但是在谈这个问题之前，必须注意的是国权论和民权论的分裂使民权论者的眼睛离开了外部，同时又使国权论者对外部的眼光变得迟钝了。所谓外部是指国际关系；在国际关系中的日本是通过国权表现出来的，所以，同政权对立而主张民权的立场，至少没有同认清在国际关系中日本的作用联系起来。另外，在国内无视民权，而把注意力集中在对外扩大国权的立场上，在解释外国情况时，也存在无视影响外交政策的该国大众动向的倾向。例如，如果无视美国国内的舆论，就很难解释美国政府的外交政策。何况国权论者只把外国的革命当作军事力量的平衡问题来解释，其判断革命政府的意义的任何线索肯定已经不复存在。在明治时代的日本，国权论和民权论的分裂，使得其后的日本人关于

①矿毒事件：指由于矿物的开采、冶炼等所造成的有毒物质的污染及中毒事件。

国际形势的判断，同那以前的日本人的判断相比较，至少变得不准确了。工业和军事力量虽然迅速发展了，但是同时，对国际形势的判断能力却在急速地下降。

进攻珍珠港不过是它的最后的结论。高度的军事能力和低能的对国际形势的理解的令人吃惊的结合，决不是在1941年才开始的。

20世纪10年代夏目漱石的《我的个人主义》（1915年）比大约40年前福泽谕吉的个人的“独立”主义，也许更为彻底。漱石说，“若想完成自己个性的发展，那么，同时也必须尊重他人的个性”乃是个人主义的第一个原则。福泽也讨厌做官，漱石很早就辞去官立大学教师的职务，进了报社。他的《入社辞》（1907年）说：“我辞去大学职务，进了《朝日新闻》以后，遇到的人都是满脸惊讶的神情。……如果说报社是商业，那么，大学也是商业。……只是个人经营和官营之别而已。”而且众所周知，他拒绝了官方“授予”的博士称号，他说：“认为一说授予，就会愉快地接受，这样想的人错了。由于你以己度人的失误而要给别人添麻烦，恐怕没有这样的理由吧。”（1911年）

但是漱石关于他的所谓个人主义同国家主义的关系，并没有写下象福泽那样明确的想法。《我的个人主义》接触到这一点的，仅有这样的话：“国家危难则个人的自由缩小，国家太平则个人的自由膨胀，这是当然的。”这里所说的国家“危难”和“太平”，从前后文来推断，是对外的意思；“国家太平则个人的自由膨胀”之为“当然”的那个“当然”，不单纯是事实上的当然，也是价值判断上的当然。其原因是因为在国与国之间不存在“道义心”。在这个意义上说，“国家道德同个人道德比较起来，是档次极低的东

西”。关于1915年的日本，漱石认为，“当前的国情并非就要崩溃或是面临灭亡的危险”，所以，“没有必要那样国家国家地到处叫嚷”。其重点明显地是在个人的自由方面，而不在必须由国家加以限制的方面。但是不言而喻，漱石的这种想法存在着痛苦的妥协。会不会碰上国家遇到危难，所以个人的自由受到限制呢？反过来说，限制个人自由的国家，不是存在不断地在国家危难的借口下使那种限制持久化、制度化的倾向吗？对这样的问题，漱石没有回答。而且，1915年正在进行第一次世界大战。究竟他是怎么看那次大战的？幸而在《点头录》（1916年）中有涉及大战的文章。他的看法是，第一，这次战争“既不能看作是人道的斗争，也不能看作是信仰的战斗，更不能看作是有意义的文明的冲突”。“只能认为是军国主义的发现，此外无法翻译”。因此，第二，“德国所代表的军国主义难道将破坏掉在英国和法国多年培养起来的个人的自由吗？”这是一个问题。也就是说，“什么国土、领域、拉丁民族、条顿人种，举凡一切具象的事项”不管变成怎样，都不是大问题。

“我认为，迄今为止德国所鼓吹的军国精神给予其敌国英、法以极大的影响，这是好事。同时，这个错误的时代精神给予爱好自由与和平的他们以如此巨大的影响则是可悲的事。”

正如漱石自己在追溯德国历史时所说明的那样，这种情况下的军国主义，并非国家危急而暂时采取的手段。另一方面，英国暂时采用了强制征兵制，危机一旦解除，便立即废止了这种制度。但是在英国这样做所以可能，应该看到在背景上，不仅当国家面临危机之际，个人的自由受到限制是理所当然的，而且在个人和国家之间潜藏着积极的密切关系。

在考虑普鲁士军国主义和英国个人主义、自由主义间的对立时，仅仅用"和平时尊重个人，战时尊重国家"这个原则既不能充分说明军国主义内部的结构，也不能充分说明个人主义传统的逻辑。因为在和平时期，军国主义社会和自由主义社会是大不相同的。甚至在战争时期，其进行战争的方法也是有所不同的。漱石并未深入探讨这种不同。

正如前面已经涉及的那样，漱石深入考虑的，是"现代日本的开化"问题。换句话说，就是西方文化对日本文化的绝对影响的意义。在指责那种骤然的绝对影响在所有方面产生了"肤浅"、轻薄倾向这一点上，漱石的见解与鸥外和荷风没有不同，而且和远自岩仓具视以来的所有敏锐的观察家的见解也是一致的（第一次世界大战后，所谓大正文学的作家们大多数之所以不采取那样的见解，而热心于引进西方新文学，是因为他们早已不是敏锐的观察家。所谓敏锐的观察家是眼睛素有训练的观察家。为了训练眼睛，必要的是：关于画面，要同一流的作品接触；关于文化，要同高度优雅的文化体系接触。大正文学，尤其是"新感觉派"的作家们的大多数，早已远离了江户文化，同西方文化就离得更远。他们知道的只不过是马克思主义或者超现实主义的翻译而已。不幸的是，那些翻译书中误译太多）。但是，漱石正面承认，那种"肤浅"是难以避免的，几乎将它看作是悲剧，而且并未想从那里抽回身来。在这一点上，是很独特的。鸥外趋向了史学。荷风想追随鸥外的先例而未果，终于放弃了文学（关于这一点，我已另外议论过，不再重复，见拙稿《物、人与社会》，载《世界》1960～1961年，收入《加藤周一著作集》第6卷）。但是漱石自己没有认识到的是：西方文化的影响和江户以来的传统文化的关系并非单纯对立的

关系，相反也可能是协助的关系。传统文化素养越深，该人或该社会对外来文化的理解也越深，最出色的例子是漱石本身。又，鸥外是因为原本精通和汉之学，所以也精通了洋学的，并不是尽管精通和汉之学，对洋学也精通了。为什么是这样呢？漱石没有考虑这个问题，恐怕是没有时间考虑。因为他把全部精力都倾注在完成他自己的“个人主义”这一孤独的力气活儿上了。从结果来看，漱石的眼睛离开了外部而越来越转向了内部——不仅是日本的内部，还转向了他自身的内部。当漱石说，富国强兵已非国家的目标时，并不是在考虑那以外的国家的目标，而是想避开国家的问题。

不仅是漱石，反对日俄战争的与谢野晶子、第一次世界大战时正在欧洲留学的河上肇（1878～1946）也都批判过政府的方针，当然也不曾暗示处在那样的形势下政府可能采取的别的方针。正如唐泽富太郎氏也曾指出过的，在文部省的国家指定教科书中有《水兵之母》，出现了“为何赴战场，舍命报君恩”这种“军国之母”的理想（《教科书的历史）》。晶子针对这一点，写了《君勿死！》（1904年）：“双亲怎能教你拿刀去杀人/杀人是要死的呀/已经把你抚养到二十四岁啦呀！”她把战争叫做“兽道”，她说，天皇自己当然不亲赴战场，如果同“身在重军包围中的弟弟”的生命相比，“旅顺城毁灭也好，不毁灭也好”都不是了不起的问题。但是如果旅顺的城不毁灭，日本军国主义将崩溃，就不能断言帝俄不会乘机占领日本本土，使之殖民地化。必须说，晶子站在人权的立场上，拒绝富国强兵的同时，并未考虑国家主权本身的独立。第一次世界大战开始的时候，正在德国的河上肇曾打算留在德国未果，便去到英国，在那里写了英、德比较论：“总之，英国的做法是设想最坏的情况，

并针对这种情况进行准备。即使在战争开始以后，德国报纸的倾向明显地夸大报道胜利而隐瞒失败，但是英国报纸恰好相反，夸大警告最坏的情况，进行有益的报道，尽可能谨慎地解释形势”（《回顾祖国》，1915年，可以说，正是因为河上肇高度评价“把一切事物整顿得井然有序”的德国文化，所以在英国的这一观察是敏锐的。但是，他“回顾祖国”而写下的话语，并没有超出懒惰地重复“西方的物质文明，东方的精神文明”这一陈词滥调。“西方是科学之国，分析的知识之国；而日本是禅学之国，是以心传心的知识之国。西方是物之国，日本是心之国。”如果将1915年河上肇的这种感想，同1871～1873年岩仓具视对“西洋之心”的结构分析进行比较，则不能否定河上肇的理解是粗浅的。为什么是粗浅的呢？恐怕是因为对问题的关心不象岩仓那样认真。河上，不，社会主义者所认真关心的是在另外的地方。总之，在同国家政权相对立的条件下，民权论者和个人主义者提出民权的主张、个人独立的主张，他们的关心是脱离国际形势的。民权论者和个人主义者，在日本国内能够不考虑对外问题而发表议论、采取行动。而任何国家的政府都不能不考虑对外问题。

但是，例外的论者，当然也不是没有这样。他们一面明确地反对明治政府的方针，一面论证国家应采取的方针。其代表人物就是内村鉴三①。为什么内村的情况可以是例外呢？这是因为在他来说，在一切议论的基础上有超越的信仰。既然予国家以理想（或目标）不以国家本身为自己的目

①内村鉴三（1861～1930）：日本宗教家，评论家。针对有教会的基督教，倡导无教会的基督教，创办《圣经之研究》杂志，著有《基督信徒之安慰》、《求安录》等。

的，那么，超越国家的立场就成为其前提了。换句话说，就是以从超越的立场出发的国家的相对化作为前提，才开始能够予国家以理想。但是，感情的、自然的"个人"的主张则不把国家相对化。唯有内村的对唯一神的狂热信仰，才能够将国家（甚至基督教会）相对化。1891年"第一高等中学不敬事件"并不是由什么自由主义的个人主义者引起的，而是唯有内村鉴三其人才能引起的。众所周知，事件就是一次在对前一年颁布的教育敕语举行礼拜仪式上，第一高等中学的年轻教官内村没有低头。但是正如森有正氏所指出的那样，这事件的意义就在于"天皇的神格化和由它所象征的国家至上主义，被信神的内村鉴三从原则上予以否定了"（《内村鉴三》）。不敬事件和无教会主义是来自同一个根源。而且，从这同一根源出发，反对日俄战争和那彻底的非战论也才开始成为可能（他因为不敬事件而丢掉了教师的职位，因为发表非战论，丢掉了在《万朝报》的职业）。内村的逻辑是演绎的。第一，"真理大于国家"。日本的伦理、日本的宗教之类没有意义。第二，日本是小国，小国而以富国强兵为目标，是找错了目标；日本的可悲是在于"理想低下，目的贪婪"，而非武力不足。国家的理想和目的必须是道义的。（《对时势的观察》，1896年）。第三，道义是和平，没有比战争更坏的事了。"和平决不会通过战争而降临；废除了战争，和平就会到来"（《和平的福音》，1903年）。所以，他不是反对日俄战争，而是反对一切战争以及武装本身。因此，理所当然要引起这样疑问：难道可以不顾国家的独立吗？在对方有明显的侵略意图的情况下，有可能事先放弃一切抵抗吗？这是国际情况中的国家问题。《和平的福音》一文的副标题是"绝对的非战主义"，发表于日俄开战

的前一年。它引用《马太福音》第26章第52、53节从正面回答了那个问题。文字虽然稍长，还是引在下面吧：

“这么一说，有人会这样说：如果那时克伦威尔不拔出剑来，英国人的自由如何获得呢？然而，我要用另一个问题来回答这个问题。如果当基督被法利赛人和祭司长等人袭击的时候，他采取自卫手段，命令他的一个弟子拔剑刺死敌人的话，人类的自由将会如何呢？基督对为了保护他，拔剑向祭司长的仆人砍去，削掉他一只耳朵的随从人员说了什么呢？‘耶稣对他说，收起你的剑吧！凡动剑的，必死在剑下。你以为我不能求我父，现在为我派来十二营多的天使吗？’如果是这样，并且记录下可能发生的如此情况，那么，应如何遵从《圣经》呢？自由并非杀死自由之敌人而可获得者，为其敌所擒、为其所辱、终至为彼所杀，而后自由将复活。这是基督教的根本教义。……以为人的自由是用剑可获得者的想法是大错特错。自由是以牺牲生命而可获得的。”

这里有《君勿死！》的出于感情的个人主张，与《我的个人主义》的相对自由的主张是完全不同的一以贯之的逻辑。从超越国家的立场出发而赋予不仅是个人、也包括国家本身以目的。但是这个目的，自不待言，同明治政府的富国强兵，而且同迄今为止地球上存在过的一切政府的目的都是完全对立的。明治政府和绝大多数国民之所以不能接受它，是理所当然的。内村所希望的，是国家直接成为殉道者。但是对于现实的拥有历史的国家来说，这显然是不可能的。然而，这决不是说内村是空想的，毋宁说恰恰相反，恐怕当时没有另外一个人象内村那样英明地预言了其后的日本现代史。他的逻辑是演绎的，他的原则是超越一切形势的。但

是，他并非不看形势。岂仅如此，他洞察历史的眼睛是极敏锐的。日俄战争取得胜利的第二年，内村写道：

“战争是为战争而战的，过去没有一次是为和平而战的战争。日中甲午战争名义上是为了东方和平，然而这次战争却产生了更大的日俄战争。日俄战争，名义上也是为了东方和平，然而我认为这次战争仍将产生更大的为东方和平的战争。”（《我从日俄战争得到的利益》，1906年）

正象我们所熟知的，实际情况完全如他所说。1931年发生了正是为了东方和平的满洲战争，这次战争再次为了东方和平而扩大到了整个中国大陆；1941年进而扩大到了太平洋。尽管如此，东方和平却从未确立起来。当前，政府又在极力宣扬，为了使“远东安全受到威胁”时有所准备，有必要根据安全条约建立武装。

但是，在日俄战争结束后不久，内村就能够在某种意义上预见到今天的日本是由于他能够超越形势而得出预见的，而不是根据对形势的分析而得出了那样的结论。内村鉴三是伟大的例外。不仅是当时日本人中的例外，也是基督徒中的例外（他本人也说过：“基督徒的绝大多数都是战争的讴歌者。”）从超越的信仰立场得出的预见，不管怎样正确，也不能译成政治语言。从内村看来，不是日本政府的特定政策错了，而是一切政府在所有时代都错了。但是，从政治上考虑的，只是采取什么政策会比其它什么政策相对地好多少。内村鉴三在晚年脱离政治问题是理所当然的。他是对人的政权统治的历史本身绝望了。但他绝望也罢，不绝望也罢，人的政权统治的现实不会不存在。而且由于它不会不存在，所以不是一切政策同样没有意义，而是相对地有好，也可能有

坏。政策的相对好坏的看法是从超越形势的价值得出的，同时，还必须根据对形势的分析和解释来进行评价。内村确信超越的价值，所以对形势失去了关心。在掌权者方面，由于用富国强兵的目标替换了价值，所以把对形势的看法单纯化了。民权论和国权论的分裂，在这里表现为彻底的理想主义和除了富国强兵之外没有任何理想的形势顺应主义的决定性对立。我们已经看到了彻底的理想主义脱离现实政治世界的情况。下面我们还必须看一看没有理想的形势顺应主义，把形势本身单纯化到了怎样的程度，从而在怎样的程度上成了非现实的。

众所周知，1918年（大正7年）日本向北满和西伯利亚派出了七万多军队，干涉苏维埃革命。在决定这一干涉政策之前，在日本权力机构内部进行了怎样的议论、进行了怎样的讨价还价呢？据细谷千博氏和J·W·莫利氏的研究，出兵西伯利亚的支持者有两种看法。第一种意见，象寺内内阁的本野外相那样，把布尔什维克看作德国的伙伴，认为应该防止"德国势力东渐"于未然。第二种意见，是以参谋总长上原和参谋次长田中为代表的陆军方面，认为应该乘西伯利亚混乱之机，把帝国的势力扩大到西伯利亚去。这两方面的看法都是主张派大军到西伯利亚；在国际上，得到在西部战线继续苦战的英国和法国的支持，而怀疑日本的扩张政策的美国则强烈反对。另一方面，国内有力的反对者是贵族院的牧野伸显和众议院的原敬（1856～1921，政友会总裁），他们通过"外交调查会"不断地努力使派兵人数停留在最小限度内。原敬极力主张必须同美国协商，并且论道，没有理由竟至甘冒美国的反对而出兵，而且即使出兵，如果没有美国的物质援助，也不可能支持大规模的西伯利亚作战；"德国势

力东渐”变成现实，只要日本的本土不受到威胁，甚至能够达到保护侨民的目的就足够了。“外交调查会”的大多数人，包括寺内首相本人在内，也对从正面无视美国的反对表示怀疑，所以直到1918年7月5日以前，未能决定对西伯利亚进行大规模干涉。但是，7月5日美国政府方面提出建议：美日共同出兵援助捷克斯洛伐克军队。原敬反对出兵的强有力的理由不复存在了。“外交调查会”其后的议论是限定出兵的规模。美国要求事先明确限制出兵的目的和规模。在这一点上，“外交调查会”和日本政府含糊其词，巧妙地取得了美国方面大体的承认，按照大规模出兵论者的意志，迈出了大规模出兵的第一步。这就是出兵西伯利亚之前的大致经过。下面让我们来看看原敬在美国提出共同出兵以前的日记（《日记第四卷》，1918年4月4日）吧：

“内田康哉（驻俄大使）自俄国归国后来访，得悉该国真相之大要。过激派鼓动俄国民心，纷纷行动起来，风靡全国，无任何与之抗争者，即将统治多年之帝室废除，分割贵族豪富之财产，俄国人民皆渴望停止苦战四年之战争，与之对抗之中产生以上阶级及所谓知识阶级亦均保持沉默。与德国之关系，日本担心德国势力东渐，而德国担心俄国主义西渐……出兵云云，乃毫无道理之问题，恰如去年末余于外交调查会上所陈述之推测，而据内田云，曾多次将俄国之情报送至政府，但本野外相对余等一次未曾出示。”“内地之出兵论，乃出自陆军方面，陆军只知陆军本位而不解大局，其说之不可行，犹如田中义一等企图策动山县，而由山县压迫寺内然。”

尽管有美日协定，可是8月日军开始在海参崴登陆后，就完全无视“外交调查会”的存在，将陆军准备向北满、西

伯利亚派出大军的计划付诸实施了。这时原敬已经识破“陆军只知陆军本位而不解大局”的情况，而且这一点，在不久，从30年代满洲事变以后直到无条件投降为止的整个战争过程中得到了充分的证明。这件事意味深长，其原因并不仅仅在于同后来的历史完全吻合。内田大使把关于俄国的情报报告给政府，本野外相却没有把它提示给“外交调查会”。而那时，原敬是众议院第一党的总裁。如果在有关国家最重大的问题上，不向众议院第一党的总裁提供必要的情报，那么，所谓“超然内阁”这个问题即使姑作别论，议会民主也不过是闹剧而已。出兵论者把议会变成闹剧却完全不介意，这一点也是有必要加以注意的。他们高喊“德国势力东渐”。恐怕这不过是借口而已。他们除了在西伯利亚扶植傀儡政府，取得特权，建立军事立足点以外，什么也没有考虑。另一方面，反对出兵论者，除内田大使外，似乎丝毫也没有注意到“过激派”和“俄国民心”（或“俄国人民的渴望”）的关系。托洛茨基同英、美、法代表在当地的协商，是以在1918年3月和4月建立反德统一战线的可能性为主题而进行的。据说当时在同盟国方面，尤其是在英国，甚至还有援助红军建设的计划（细谷千博《出兵西伯利亚历史的研究》）。内田大使一定看到了上述协商，4月初他在会晤原敬时，反对出兵西伯利亚和援助反革命也并不奇怪了。除了这位内田康哉以外，出兵派和反对出兵派在“外交调查会”上，都没有论述十月革命和“俄国人民的渴望”的关系，甚至也没有论及布尔什维克和孟什维克的区别。换句话说，就是在判断革命形势、从而在针对形势决定外交政策的时候，是把“人民的渴望”和“意识形态”排除在外而进行考虑的。在“外交调查会”上，策划使出兵案立案的伊东巳代治（1857～1934），甚至包

括反对尽可能出兵的原敬在内，对有关革命和“人民”或“意识形态”的关系问题，至少不是具有首要意义的考虑对象。具有首要意义的考虑对象，只不过是军事形势和同盟国的政府尤其是美国政府的态度。但是不言而喻，一切革命如果没有“人民的渴望”就不会发生。同时，如果没有“意识形态”，革命本身也不能贯彻。把这两个因素置诸考虑之外，就等于自动放弃判断革命性质的（判断事实的）可能性。但是日本的领导者们早已丧失了在同“人民的渴望”（或至少是“人心”）的关系上、即在同“民权”的关系上考虑政治的习惯。对他们来说，国权和民权完全是两回事，只有扩大国权是个问题，而且扩大国权的最后手段是军事力量。不是军事力量为外交谈判的补充，而是外交谈判乃是军事力量的补充。围绕着出兵西伯利亚同美国进行的谈判，这种努力并不是想通过谈判去获得决心通过出兵而要获得的东西，只不过是努力在美国不反对的条件下达到出兵这个目的。其要点是军事观点，不是外交观点。所以，甚至可以说，一切对外政策落入军人之手只是时间问题。这个时刻虽然没有立即到来，但迟早是一定会到来的。出兵西伯利亚当然是失败了，然而领导者们却不知道失败的真正原因。真正原因，是他们的世界观早已成为不现实的了。世界观之所以不现实，是因为只从军事的、政权的关系去观察世界，事先就把“人心”这一决定性的作用排除在世界观之外。民权论同国权论的分离，使民权论者忘记了国际形势，同时，却使国权论者对国际形势的看法变得极端单纯化；而单纯化同非现实化几乎不过是毫厘之差而已。日本军队从西伯利亚撤退十年以后，发动了侵略中国的战争。

五　其后的情况

第一次世界大战使国内外的形势为之一变。日本的重工业在战争中的四年间飞跃地发展起来了（例如钢铁、机械的产量，四年间翻了一番多）。随之而来的，是工厂工人的数量也猛增起来，但是其实质工资却没有提高。1918年7月由于全国性的抢米暴动而使寺内内阁倒台以来，在战后恐慌时期，劳工运动迅速发展起来。另一方面，在国际社会中，由国际联盟和裁军会议所代表的国际协调主义支配了20年代。其影响也不能不波及日本。当时，新渡户稻造作为国际联盟事务次长一直驻在日内瓦（1919～1926）。

> "我不敢说抛弃了爱国心，但是国家自夸强大，此种野心令人感到与追求个人功名之心无大变化。而若国家以增进国民之安宁幸福为目的，则诸多小国岂非业已达到乎，此种看法逐渐明确起来。"

作为小国增进了国民安宁幸福的例子，他举出了荷兰和斯堪的纳维亚等国。可以说，从岩仓考察团以来直到这时为止，一向以大国为目标、标榜"一等国家"的日本的负责人，一次也没有不是从富强的程度，而是从国内国民的安宁幸福的观点来对外国进行比较观察。在20年代的日内瓦生活了七年的人曾经那样想，虽然并没有什么奇怪，但是那样的人物能够留在负责岗位上，这件事恰恰暗示了时代的变化。

尾崎行雄（1858～1954）在1921年10月的议会上，提出了裁减军备的提案。提案虽然以压倒多数被否决，但是在东京帝国大学演讲后征求学生的意见时，却得到了大多数人的支持。这件事，有必要回忆一下：在1918年的"外交调查会"上

反对出兵西伯利亚的原敬也曾经说过，与其冒险出兵.
亚，不如应该退而培养军事力量。其后三年尾崎提案虽.
一项谨慎的提案——只是提出当前应同英、美签订协定，
止进行建造军舰的竞赛，陆军应遵从国际联盟会议的决定——，但是却可以说是在一个从开国以来直到1918年都以尽可能扩充军备作为基本方针的国家中，寻求改变根本原则的提案。学生是支持这一提案的。

新渡户稻造在国外批判大国主义，尾崎行雄在国内反对军国主义。但是代表所谓“大正民主运动”这一时期的舆论指导者是吉野作造。他在“民本主义”的旗帜下，从内外两方面批判富国强兵主义，正如田中惣五郎氏指出的那样，他一方面对军部、官僚、枢密院、贵族院进行战斗，一方面则对学生团体、工会、社会民主党、生产合作社运动进行鼓舞。这个所谓“民本主义”是议会民主主义，是同专制军国主义政权、右翼暴力团体以及堺利彦等马克思主义者乃至大杉荣等左翼无政府主义相对立的。1918年12月以吉野作造、福田德三（1874～1930）为中心组成的“黎明会”集合新渡户稻造、穗积重远、高桥诚一郎、姉崎正治、泷田樗阴、大山郁夫、麻生久、森户辰男等人，作为目的提出以下三点纲要：

> “一、从理论上阐明日本的国体，发挥日本人在世界人文的发展中的使命。二、扑灭同世界大势相逆而行的危险的冥顽思想。三、顺应战后世界的新趋势，促进国民生活的安定充实。”（据田中惣五郎《吉野作造》，着重点系加藤所加）

“黎明会”的三点纲要，虽然是把日本人的使命、冥顽思想的扑灭和国民生活的充实这些国内的“民本主义”当作

目标提出的，但都无例外地使之同“世界”联系起来，恐怕可以说这充分地象征着那个时代本身，而不仅仅是象征着“黎明会”的知识分子。第一是“世界人文的发展”，第二是“世界大势”。这语言所表明的，是从历史角度对世界的看法。但是第三则强调“战后世界的新趋势”。所以，在这里作为问题提出的历史的世界，可以说特别是现代史的世界。以吉野作造为代表人物的大正自由主义知识分子，是从现代史的立场联系日本来看世界的。那么，那个世界的实质、“战后世界的新趋势”的内容是什么呢？尤其是吉野作造（《吉野作造博士民主主义论集》八卷，新纪元社，重版，1948年）的对外观究竟有什么特点呢？恐怕有两个特点：第一，对国际关系中道义作用的评价；第二，对中国和朝鲜半岛人民的关心。

当然，明治以来在国际关系中重视道义的立场，在福泽谕吉身上已经可以看出，在内村鉴三则最为彻底。但是道义不是作为在分析情况过程中、在现实的国际情况中起作用的一个因素来对待的。在把国际的现实看作权力政治的舞台这一点上，内村和军国主义者没有太大的距离。从他把理想和现实的矛盾最后归之于国民的殉教觉悟这一点就可以看出这个问题。福泽谕吉主要是把道义当作国家的自由独立的问题来考虑的，他高呼为了捍卫国家的独立，必须富国强兵。在明治初期福泽时代，虽然日本的独立受到威胁，但是日本方面却没有能力侵犯别国的独立。主张道义——国家独立——建设现代军队这样的设想之所以没有大的矛盾，就是由于这个缘故。而且正是因为没有大的矛盾，所以甚至内村也曾经一度支持过对华战争。但是日中甲午战争的结果，使内村、而且使任何人都看清了：战争不仅意味着国家的安全和

独立，也意味着帝国获得扩张和特权。所以其后，内村和夏目漱石都把国际关系看作依靠武力的权力政治的舞台，并且内村和夏目漱石分别地在殉教精神中和在个人主义中去寻求道义。但是吉野作造却认为在第一次世界大战后的国际关系的情况本身中就蕴藏着道义。“国际关系应以成立联盟为第一步，然后逐渐加以根本改造。而改造的根本动机则是要求道义的统辖。”所以，“我们的国家生活的理想早已不应该是单纯的富国强兵。”（《最近的世界思潮与国家生活的新理想》，见《一新国家生活》，1910年）这种乐天主义，在20年代西欧知识分子身上是富有特征的观点，吉野的意见尽管在日本国内是少数意见，但是在国际上自然会有一些支持者。总之，从历史角度去观察国际世界的状况，并追求增强道义的作用的态度，在明治以来日本人的对外观点上，应该说完全是划时期的。当然，由于法西斯主义已经抬头，日本军国主义对中国的侵略战争已经开始，这种20年代的乐天主义，在30年代已经一扫而光。“无视道义而能繁荣的道路”，是没有的。只有等到永井荷风（1879～1959）听到“希特勒和墨索里尼二元凶”战败死亡，而在日记上引录“天网弗疏”的时候，才再次提起吉野作造的这句话。但是，认为把道义当作国际关系的重要因素而加以重视的观点，并非单纯是20年代乐天空气的反映这种想法，未免太轻率了吧。我们已经看到内村鉴三超越的信仰成为他异常的历史洞察力的情况了。吉野作造的道义感虽然不能说培育了他关于国际联盟的未来的敏锐洞察力，但是却恰恰成为他关于中国大陆和朝鲜半岛的状况的卓越洞察力的源泉。吉野由于他的道义感，所以把中国和朝鲜的人民当作问题；由于把人民当作问题，所以他对情况的判断（与道义的立场完全是

另外一回事）是正确的、符合现实的。明治以来日本的观察家在对外部的时候，常常是以欧美为中心，回想一下这个情况是必要的。旅游者不去访问亚洲各国（即使去访问了，也没有象对欧美那样的热情去进行研究），论者只要接触到亚洲各国，也只满足于对后进弱小国家的一般说法，而常常把她们同日本的关系归结为所记得的一句话："亚洲的盟主是日本"。当然，日本方面肯定也有同中国的政治家和仁人志士"肝胆相照"的军人、右翼浪人和政治家。而且，日本在出兵西伯利亚的问题上，对于援助哪一个反革命头目为好，也一定进行过大量的讨论和研究。所以，——尽管如上所述，结果却非所望——中国大陆的情况，日本方面一无所知。

日中甲午战争、日俄战争以后，就是说日本帝国在大陆取得成功以后，对西伯利亚进行干涉以来，以至长达15年的战争的整个过程，一切军事的和政治的干预必然与预期相反，进展困难，而且终于遭到失败，就是由于上述原因。为什么万事在大陆都与预期相反呢？因为在那革命的后进国家中，只要你不能实际地充分理解其人民的动向，则不管同哪个头目肝胆相照几十遍，也毫无意义。那些肝胆相照的当事人（尤其是该人拥有钱财和武器时更是如此）是决不会懂得这一点的。

关于1919年朝鲜暴动，吉野作造在《发挥对外的良心》中首先指出："排日思想弥漫于整个朝鲜土地上"的"无可怀疑的事实"。他并且警告说，不仅当局，而且"国民之任何部分亦未自我反省"。"……或云，彼等今日物质生活之幸福远优于合并以前。或云，因此朝鲜人无理由对日本之统治感到不满；实际上，多数人均对总督府之恩惠讴歌不止。

若为回避经常发生排日现象之责任而大肆宣扬此等言论，则为难以容许之不妥，应予斥责。若以善意确信如此，则彼等过于盲目于异民族之心理，而吾人不能不怀疑对彼等之殖民地统治能力。”吉野说，要解决朝鲜暴动问题，至少有如下两点是重要的。第一，事情之好坏姑作别论，“必须从朝鲜人民之立场去考虑；事实上，朝鲜人民对日本之统治是如何想法”。但是不幸的是，政治家“常怠于此种观察。彼等云，进行如此之照顾，朝鲜人民理应无话可说。理应无话可说这一臆断却一变而成为他们讴歌日本之统治如此这般之迷信”。靠迷信是解决不了问题的。第二，“认为暴动原因在于第三者之煽动。在如此考虑期间，吾人毕竟亦未能加以根本解决”。“认为朝鲜暴徒多系基督教徒，而将牧师当作仿佛是日本之敌人，此种想法过于轻率”。实则，“举凡如此之运动概皆与国民之开发而俱来之不可避免之结果”。

今天，日本没有统治其他民族，日本的军队至少在现在没有在外国驻扎。但是在第二次世界大战后的世界中，到处发生暴动、发生革命、甚至发生了战争。强国和后进国的纷争，难道不是大部分由于以下的原因吗：如今强国方面依然采取“过于轻率的”态度，即从认为“进行如此之照顾，理应无话可说”这样的看法，到认为后进国人民“正在讴歌”其影响这样的迷信；如果发生暴动，必然把那暴动归之于“第三者之煽动”。和吉野作造论朝鲜暴动的情况唯一不同的似乎只有这一点：一切暴动的虚构的责任者不是基督教的牧师。可以说，吉野作造在谈论关于日本对朝鲜的统治时，已经预见到了“冷战”的逻辑。不能不说这是卓越的洞察。而且不仅如此。他甚至论及朝鲜“暴动的原因在于第三者的煽动”这种看法产生的历史原因。

“一般说来，在我国有一种癖好：一有什么事，就爱把它归诸于一两个人的阴谋”，而这是从“古老的专制时代的历史哲学”来的。因为在专制时代，“一位英雄可以统率天下，而在英雄与英雄之间外交策略则起决定作用”。但是在今天，政治家能够推动的，是“大体上流行于国民之间的难以冒犯的潮流”。即使个人的阴谋可以掀起小波澜，但是个人的阴谋不可能改变大众感情的“大潮流”。“关于朝鲜问题也好，关于中国、西伯利亚的问题也好，动辄挂在嘴边的口头禅是某某人是幕后的操纵者。这样来解释，就使得把握问题的真相归于失败。孙逸仙曾说过，历来的革命是英雄的革命，我们站在队伍前头的今后的革命，是国民革命；这就发扬了新时代的国民意气。如果没有这样的见识，无论如何不可能理解现在的各种运动。”

按照“专制时代的历史哲学”，“朝鲜、中国、西伯利亚”简直无法理解，这种说法当然是正确的。但是，如果补充这样一点，议论就更正确了：“专制时代的历史哲学”，在同现代的中央集权政府进行交易时在某种程度上，还能起作用。换句话说，把注意力集中在同政府当局间的策略而无视“国民的潮流”，那么，肯定要失败的，以革命的“朝鲜、中国、西伯利亚”为对手的时候较之以欧美各国为对手的时候更是如此。日本的政治家无视“国民的潮流”，在对华政策上之所以犯了错误（由于同样的原因，决定性地采取了错误的对华政策的，不仅仅是日本政府），不仅是由于“专制时代的历史哲学”，而且是因为当事者本身根据同欧美的外交经验而确认了这一哲学。外交或政治的“经验”增强了他们的自信。否则，就无法说明不仅是日本、而且许多国家的政治家对中国的（以及几乎一切革命政府统治下的国家

的）“国民的潮流”依然如此迟钝的原因。总之应该说，在根本点上，吉野正确地看透了我国政治家最大的弱点，恐怕是原封不动地留到第二次世界大战后尚待解决的弱点。

我引了“朝鲜暴动”的例子。但是吉野作造所写的关于中国的文章远较关于朝鲜的文章要多。我现在不加引用，只是因为考虑到篇幅和时间。目前，无论如何必须对所谓“大正民主运动”做一些补充。这个时代，一方面存在着国际协调主义，一方面则公布了普选法。而且还有伦敦裁军会议的签字、社会主义政党的组成。文坛上的芥川龙之介(1892～1927)响应论坛上的吉野作造，也明确地采取了反军国主义的立场。这个时代马克思主义开始在知识阶级之间广泛传播，影响了工人运动，产生了左翼文学，并对整个日本知识界留下了深远的影响。所有这一切都是有组织地同军国主义的国家政权相对立地进行的，其意义可以说确实同“民主”联系在一起的。另外，至少城市人口的大部分，当时是热心于从外部——就是说再次从欧美——汲取风俗和文化。但是，那时的“民主”，与今天以这个名义称呼的东西在制度上完全是相距甚远的。废除天皇特权，废除大地主土地所有制，废除贵族院和枢密院，废除常备军，实行普选、言论、集会、结社自由，法律认可八小时工作制、最低工资制、社会保险和工会，这一切都是今天的宪法所规定的。1922年成立并提出纲领，仅将其中废除大地主土地所有制写作“对大面积私有土地实行无偿没收并收归国有”的政党只能以非合法政党身分存在。这个政党就是日本共产党。日本政府只是公布了选举法(1925年)。但同时制定了“治安维持法”；又于1928年创建了“特别高等警察”。在日本国内，存在着反军国主义的空气。在日内瓦，日本讴歌着国际协调；而在亚洲大陆，日本陆军却在不

断地重复冒险。制度本身，除选举法外，在20年代自然丝毫没有改善。岂仅如此，在立法方面，制定了世界上有名的“治安维持法”；在行政方面，新建了可以同纳粹警察相比的“特高”；在政治方面，大陆派遣军进行了冒险。通过这一切，坚定了向法西斯主义迈进的方向。这一切是在明治以来最自由主义、最国际协调主义发展到顶点时进行的。这一点，恐怕是值得记忆的。

其后接踵而来的，当然只能是从1931年满洲事变以来直到1945年的无条件投降、战火连绵的15年。

当局对外发动战争，对内则利用治安维持法和特高警察进行思想镇压。总之，日本是彻底的军国主义。这15年的开始时期，一直重复着这样的过程：日本在大陆的军队同国内的右翼相勾结，背着东京政府独立行动，一旦造成既成事实，然后政府再承认那事实（向西伯利亚派兵的情况也是如此，一旦实现了派兵，甚至不与围绕着派兵问题几乎审议了将近一年的“外交调查会”商量，陆军便把“独自的行动”推进到了大陆）。不论什么事，也不限于日本的情况，一般地说战争一开始，参谋本部就对政府的发言权或多或少地加强了。而且战斗是在殖民地进行，当军队和政府之间关于处理殖民地问题的方针有重大意见分歧时就更是如此，当意见分歧是在政府方面没有方针和军队方面基于挫折感而采取强硬方针的情况下尤其如此。由于20年代在西伯利亚作战的失败、国内存在反军国主义气氛和国际间签订裁减军备协定，始于30年代的日本陆军有一种根深蒂固的挫折感。军队的挫折感——不仅限于日本的情况，据说从法兰西第四共和国军队在印度尼西亚的经验来看，法国军队内部也产生了深刻的挫折感——内部产生了对政府的不信任和决心依靠“独自的

行动”去克服挫折感的要求。这样，军队的“强硬方针”和政府的“不扩大方针”便决定性地对立起来。当时，如果政府充分强大，就能够制止军队的“独自的行动”（例如美国政府的“不扩大方针”就制止了战地司令官企图把朝鲜战争扩大到中国东北的“强硬方针”，就是一个例子。美国总统免去了战地司令官的职务。但那时的美国军队并没有30年代的日军那种挫折感，勿宁说他们有的只是太平洋战争的绝对胜利的记忆。而且当时的美国国民尽管对战争并不狂热，但至少不是反军的。而且美国总统拥有以美国国民为后盾的强大力量）而30年代的日本议会、政党和政府背后却没有强大的国民支持。相反，政党的不讲信义已在国民中间广泛传播。另一方面，武器在军队的手中，没有在政府手中。即使在平时，没有广泛的国民支持的政府，想把由于挫折感而决心诉诸“独自的行动”的军队置于自己的统治之下，自然也是很困难的。何况军队的主力在远离本国的地方进行着战斗的条件下，政府统辖该军队几乎是不可能的。所谓“不扩大方针”是不存在的。并非根据政府的坚定意志和计划而开始的、而或多或少是作为当地军队的“独自的行动”而开始了的战争的“不扩大方针”，实际上不是方针。因为一个未能防止根据“军队独自”的立场而开始的战争的政府，要防止一旦开始了的战争的扩大自然更加不可能。要使一旦开动起来的车停下来，必须有巨大的力量。以“满洲事变”的形式于1931年开动起来的日本军国主义的车静止下来，只能等到1945年的投降。抱着积压下来的挫折感，对政府的“不扩大方针”心怀不满的军队，在继续进行着殖民地战争的同时，有计划的行动有二：第一，是在5·15和2·26所暴露出来的通过军部政变来立即直接夺取政权；第二，在殖民地采取“独

自的行动”，造成“既成事实”，而在内地，不破坏制度本身而使军队的影响向政权内部渗透。日本陆军使用第一种方法失败了，第二种方法则成功了。大体上说，在非工业化的社会，第一种方法容易成功，而在高度工业化的、有组织的社会，第二种方法容易成功。但是不言而喻，失败的政变同军人势力向政权内部的渗透之间是有密切关系的。在殖民地进行的战争和国内受到政变的威胁，将成为一种手段，起着压迫市民政治势力的有决定意义的作用。而且在30年代的日本，陆军为了确立其政治的影响力，就没有必要改革制度。其所创造出的制度本身似乎很适合这一目的。有所谓独立统帅权，即有关军队作战事宜，直接属于天皇掌管，不受内阁的牵制。甚至一旦发生战争，向什么地方派遣军队、派遣多少，也都是由陆军自由决定。另外，内阁中有陆军大臣，陆军大臣不是文官，而是现役军人，并由陆军推荐。由陆军不满意的总理大臣组阁时，陆军就不推荐陆军大臣，这样内阁就不能组成。陆军不必直接诉诸武力，依靠这样的“合法手段”就能够迅速地建立起自己的立足之地。当然，这样做也会遇到来自政党、政治家方面的某些抵制。可以说，在陆军以外的政治力量也或多或少地存在各种不同程度的抵制。在政权内部，陆军的压力逐步增大，却未发生能够与之对抗的声势浩大的群众运动，而且也没有一个群众组织能够组织这样的群众运动。20年代左翼的或自由主义的知识分子，在30年代初虽然曾经公开批判过正在形成过程中的军国主义体制，但到了30年代末，不是被迫保持沉默，就是只有“转向”而赞美军国主义。就这样，在议会政治的废墟上出现了能够“抑制军部”，而且“超然于”一切“政党”之外的国民领导人近卫文麿（1891～1945）。但是，近卫内阁只是产生于

国家政治中心的真空。右翼和军人期待于近卫的，是省掉政党和会议的毫无用处的手续，而完成军国主义体制；自由主义的知识分子期待于近卫的，是取代政党和议会的软弱无力，而抑制住军国主义的无限制的推行。但是即使近卫本人怀有"不扩大方针"、有判断情况的能力、有对陆军的专制的反感，然而，除了在他的背景上有模糊不清的"国民声望"之外，也没拥有任何实质性的力量。实质性的力量，在国内是陆军，在国外是同纳粹和法西斯的同盟。近卫能够起作用的不外是使军国主义有几分合理化和把东条内阁的土地平整平整而已。

在15年战争的最后阶段，明治以来日本"针对"外部和"从"外部的二重结构，也终于被彻底粉碎了。在那以前，即使在国家主义的、排外空气最激烈的时代，也认为至少在技术方面从外部引进知识是必要的。但是，近卫内阁以后，从30年代末到40年代，尤其是偷袭珍珠港以后的日本，举国上下勾销了"从"外部来的因素，而专心致志于"针对"外部的以武力推行自己的主张。

在美国，一同日本交战，就立即在军队内部开始进行全面的日语教学，并集中了学者和专家开始研究日本。在日本，一同美国交战，大部分学校废止了英语教学，而对以研究英、美的历史、社会、文学思想为专业的学者的研究工作，不仅不协助，反而进行压迫。孙子说，"知敌"乃百战之要谛。日本军人当然也懂得这一点。但是他们的所谓"知敌"，完全是从军事观点了解敌人的兵力，不会超出这个范围，似乎没有想到以学术方法去研究对方情况这一层。而美国的战争领导者，甚至把战后在日本学术界产生过反响的《菊花与刀》和《作为现代国家的日本的成立》这类研究专著，也看

作是“知敌”的一部分。本来在战争指导者的智能上有了这种程度的差距，即使没有“物质力量”的绝对差别，能否在这场战争中占上风就值得怀疑了。

不过，论战争不是当前的目的。当前的目的是指出：只有“针对”和“从”这二重结构才是置根于日本现代社会的本质上的东西；切断其一方，最大的不幸便会降临到日本头上。换句话说，“已经没有什么值得从外部学习的东西”这种思想，就是“日本的东西，一切都好”，再没有比这种思想更危险的了。这是妄想，它必然对我们本身起破坏作用。但是，日本军国主义在其最后阶段，除此之外已一无所有。

从小学校的水平来看，正如唐泽富太郎氏指出的那样，1910年的国语教科书所谓“日本第一山”的“富士山”，在1941年以后的国语教科书中变成了“神山”，“世界各国的人都来瞻仰”（《教科书的历史》）。“富士”是“日本第一山”也许是属于常识。所谓是“神山”，则是唐泽氏的意见。所谓“世界各国的人都来瞻仰”日本的神，只不过是妄想。同样再从更高的知识水平来看，例如1942年讨论过“现代的克服”（拙稿《近代日本思想史讲座4·知识分子的成长与任务》中也涉及到这个问题，而且竹内好氏有详细的论述，此处从略）。那次讨论，当时新闻舆论界有代表性的评论家也参加了，讨论过西方人自己指出的西方式现代文化的弱点（《知识合作会议》）能否用东条内阁治下的日本的精神主义加以拯救。但是，东条内阁治下的日本的弱点——例如没有言论、集会、结社的自由——并不表示日本社会的现代性格，而是表示其前现代性格。所以，在前现代的日本军国主义的中心来讨论“现代的克服”，是一种空想。要而言之，关于“现代的克服”的讨论，是想说明“从西方是没有

什么可学的”。

但是，战争结束了，日本人的对外态度也为之一变：从“世界各国的人都来瞻仰”这个极端走到了另一个极端——“日本人自己不去瞻仰”；从“没有什么可学”变成“什么都必须学”；从“日本的东西，一切都好”变成“日本的东西都坏”。不，也许这样说才正确，对外态度没有变，只是对美国的态度变了。在极端的“针对”的时代之后，极端的“从”的时代来到了。在第二次世界大战后，制度本身变了。因为要求自由主义制度的，已经不仅仅是帝国大学的教授们，而且是占领军司令官。

明治维新后的政府，一方面制定了《集会条例》，另一方面统一控制教科书，为中央集权的教育制度作了准备。第一次世界大战后的政府制定了治安维持法并创建了特高警察。总之，在过去最自由主义的时代，日本政府所考虑的是设法扩大警察力量和重新将“过头”的教育制度加以中央集权化。第二次世界大战后，政府在被占领状态下未能实施这些计划。但是，日本在结束被占领状态，和平条约一生效之后，立即就按照先例扩大警察预备队、制定警职法、废除教育委员会的公开选举制、扩大小学校长的权限、加强教科书的审查制度了。就是说，对明治维新、第一次世界大战、第二次世界大战后这三个时期，即着重提高民权的这三个时期（分别为10年～15年）进行了比较，发现各时代的政府所采取的政策，明显地有其共同点。过去在那个时期之后，就有一个牺牲民权、扩大国权的持续的长时期。这种历史，从现在到将来还将重复吗？——这是超出本论文范围的另一个问题。

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝日本文化的杂种性
作者＝加藤周一著　　杨铁婴译
页数＝２３１
ＳＳ号＝１０８７１５７４
出版日期＝１９９１年０３月第１版